

مغامرة الإسلام

الضمير والتاريخ في حضارة عالميّة



المجلّد الثالث

إمبراطوريات البارود والعصور الحديثة

مارشال هودجسون

ترجمة: أسامة غاوجي



الشبكة العربية للأبحاث والنشر

ARAB NETWORK FOR RESEARCH AND PUBLISHING

مغامرة الإسلام

الضمير والتاريخ في حضارة عالميّة

[٣]

مغامرة الإسلام

الضمير والتاريخ في حضارة عالميّة

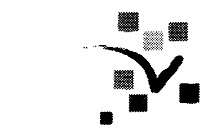
المجلّد الثالث

إمبراطوريات البارود والعصور الحديثة

مارشال هودجسون

ترجمة

أسامة غاوجي



الشبكة العربية للأبحاث والنشر
ARAB NETWORK FOR RESEARCH AND PUBLISHING

الشبكة العربية للأبحاث والنشر

بيروت - المكتب الرئيسي:
رأس بيروت، المنارة،
شارع نجيب العرداتي
ص.ب: ٥٢٨٥ - ١١٣ حمرا - بيروت
١١٠٣٢٠٣٠ - لبنان
هاتف: ٠٠٩٦١١٧٣٩٨٧٧
محمول: ٠٠٩٦١٧١٢٤٧٩٤٧
E-mail: info@arabiyanetwork.com

بيروت - مكتبة
السوليدير، مقابل برج الغزال،
بناية المركز العربي
هاتف: ٠٠٩٦١١٩٩١٨٤١
محمول: ٠٠٩٦١٧٠٦٩٤١٥٢

القاهرة - مكتبة
وسط البلد، ٢٢ شارع عبد الخالق ثروت
هاتف: ٠٠٢٠٢٢٣٩٥٠٨٣٥
محمول: ٠٠٢٠١٢٧١٧٣٦١٦٧

الاسكندرية - مكتبة
عمارة الفرات،
٢٤ شارع عبد السلام عارف - سابا باشا
هاتف: ٠٠٢٠٣٥٨٥٨٢١٣
محمول: ٠٠٢٠١٢٠٥٢٨٩٦٨٥

الدار البيضاء - مكتبة
٢٨ زنقة روما، تقاطع شارع
مولاي إدريس الأول
هاتف: ٠٠٢١٢٥٢٢٨٠٦٨٨٧
محمول: ٠٠٢١٢٦٠٤٣٦٨٨٤٨

تونس - مكتبة
١٠ نهج تانيت، نوتردام،
قبالة وزارة الخارجية
هاتف: ٠٠٢١٦٧٠٠٣٨٠٥٣
محمول: ٠٠٢١٦٢٥١٢٦٨٤٨

اسطنبول - مكتبة
حي الفاتح، ١٧ شارع الخرقة الشريفة،
المتفرع من شارع فوزي باشا
محمول: ٠٠٩٠٥٣٦٥٩٧٥٢١٨

الفهرسة أثناء النشر - إعداد الشبكة العربية للأبحاث والنشر

هودجسون، مارشال

مغامرة الإسلام: الضمير والتاريخ في حضارة عالمية/ مارشال هودجسون؛ ترجمة أسامة غاوجي.

٣مج.

ISBN 978-614-431-211-7

١. الإسلام - تاريخ. ٢. الحضارة الإسلامية. ٣. الإمبراطورية الإسلامية. أ. غاوجي، أسامة (مترجم). ب. العنوان.

909.097671

«الآراء التي يتضمنها هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة عن وجهة نظر الشبكة العربية للأبحاث والنشر»

الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠٢١

المحتويات

المجلّد الثالث

الكتاب الخامس

الإزهار الثاني: عصر إمبراطوريّات البارود

الكتاب السادس

التراث الإسلامي في العالم الحديث

الكتاب الخامس

الإزهار الثاني: عصر إمبراطوريّات البارود

«لا بدّ أن توجّه الغايةُ النهائيّة كافّةَ الوسائل والأدوات نحوها: والآن، لمّا أصبحت الحكومة هي خير المجموع، فإنّ ذلك يجب أن يكون هدف الأمير، لا أيّ شيء دونه».

وليام بن(*)

(*) وليام بن (١٦٤٤ ـ ١٧١٨)، كاتب ديني وسياسي ونبيل إنكليزي، من أوائل رجال الكويكرز. أسّس مستعمرة بنسلفانيا وأشرف على بناء مدينة فيلادلفيا. عُرف بمواقفه التقدّمية المبكّرة تجاه الديمقراطية والحريات الدينية، كما اشتهر بالمعاهدات الودّية التي عقدها مع السكان الأصليين، وبدعوته إلى التعايش السلمي معهم (المترجم).

توطئة الكتاب الخامس

تكتسي دراسة القرون الثلاثة التالية لعام ١٥٠٠ أهميّة فائقة ولا شكّ؛ ذلك أنّ هذه المرحلة تمثّل الخلفيّة التاريخيّة المباشرة لعصرنا. لقد تشكّلت الصورة التي دخل بها الإسلام إلى العصور الحديثة في هذه القرون. إضافة إلى ذلك، فإنّ الحاضرة الإسلامية لم تكن حينها مجرّد مجتمع من بين مجتمعات كثيرة لا تنتمي إلى الحضارة الغربيّة الحديثة؛ بل إنّها كانت بحقّ أقرب المجتمعات إلى تحقيق دور المهيمن على العالم، وهو الدور الذي كان الغرب الحديث يوشك أن يؤدّيه (كما سيتبيّن لاحقاً). وإذا ما وسّع المرء نطاق نظره عن الحاضرة الإسلامية وشمل فيها الشعوبَ المسيحيّة والهندوسيّة والبوذيّة التي حكمها المسلمون أو التي طوّقوها وأحاطوا بها، فإنّ الحاضرة الإسلامية ستظهر عندئذ بوصفها المجتمع الماثل خلف الجزء الأعظم من القطاع «النامي» من الدول الآسيويّة ـ المسلمة. وفيما عدا الصين وجيرانها، فإنّ الإسلام هو الخلفيّة الماثلة خلف المناطق الضعيفة الاستثمار في نصف الكرة الأرضيّ الشرقيّ. إنّ واقع الحاضرة الإسلامية في هذه القرون الثلاثة هو الأكثر اتصالاً تاريخيّاً بالوضعية الراهنة لهذه المناطق.

غير أنّ لهذه القرون الثلاثة أهميّة إضافيّة من جهة أنّها ترفع قدرتنا على فهم إمكانات الحضارة الإسلاماتيّة وحدودها بالصورة التي تطوّرت عليها في المراحل الوسيطة. آلت التوليفات الناجحة للمرحلة الوسيطة المبكّرة، التي صاغ فيها الضمير الشريعي والتصوّف الأنماطَ الاجتماعيّة التي لبّت الشروط اللازمة للحياة الاجتماعيّة الجارية والمتجدّدة (والواسعة في امتدادها الجغرافي) في تلك المرحلة، آلت ـ تحديداً بحكم نجاحها ـ إلى انتصار الروح المحافِظة. غير أنّ تناقضاتها الداخليّة قد فتحت الباب لجملة من

النزوعات المُضرّة التي ظهرت في المرحلة الوسيطة المتأخّرة، إذ تسيّدت الروح المحافظة ولم تعد محلّ شكّ أو استشكال على أيّ مستوى جذري. باتت هذه الروح هي الإطار الذي على المسلمين العملُ ضمنَه، وبات على الضمير المسلم أن يجد تعبيره عن نفسه.

في أثناء ذلك، كان نمط المجتمع والثقافة الذي تشكّل عقب سقوط دولة الخلافة العليا قد وصل إلى بعض المآزق والاستعصاءات الصعبة مع زمن النفوذ المغوليّ. بعد ملء الفراغات في أطر الإبداع الثقافي القديمة، باتت الروح المحافظة قادرةً فيما يبدو على فرض قيودها على أيّة محاولات إبداعيّة جديدة؛ وبات بإمكان المرء ـ سواء في ميدان الفنون أو في مجالات البحث العلمي ـ أن يقول بأنّ المسلمين قد غدوا عالقين في دورة حياة أسلوب واحدة؛ هذا إن لم نقل بأنّهم باتوا مُقيّدين إيديولوجيّاً بالروح الشريعية. قد يظهر ذلك على نحوٍ أوضح وأجلى في عجز المسلمين عن تشكيل حكومات ذات شرعيّة مستقرّة؛ ذلك أنّ الشرعيّة كانت محصورةً بالشريعة التي كانت قد أصبحت مقترنة معظم ذلك الوقت بالنظام الاجتماعي اللامُسيّس، الذي كان الزعماء السياسيّون وعساكرهم بالنسبة إليه كما بالنسبة إلى الشريعة أقرب ما يكونون إلى عناصر غريبة متطفّلة. ثمّ إنّ مشكلة إقامة حكومات شرعيّة قد تفاقمت بفعل المشكلة الاقتصاديّة الرئيسة المتمثّلة في خسارة الموارد، بخاصّة في المنطقة القاحلة.

وجد العصر الجديد إجابات لهذه الاستعصاءات من دون أن يُحدث قطيعةً مع الروح المحافظة. ومع أنّ هذه الإجابات لم تَخلُ هي الأخرى من معضلات تولّدت عنها، إلا أنّ تلك المرحلة قد شهدت ظهور واحدة من أعظم مراحل الازدهار الإنسانيّ وسط الروح المحافظة. في بداية القرن السادس عشر، مثّلت إعادة اصطفاف القوى السياسيّة بين جميع شعوب المسلمين فرصةً للتجديد السياسي والثقافي على نطاق واسع. وكان لذلك نتائج ثقافيّة عمّت كلّ مكان تقريباً، وظلّت ذات تأثير نافذ فيما تلاها طوال قرنين أو ثلاثة. شهدت بعض أهمّ النزوعات القديمة والراسخة تبدّلاً وانقلاباً في اتجاهها، كما شهدت الحياة السياسيّة والثقافيّة تجديداً باهراً. لقد شعر أولئك المتطلّعون إلى شكلٍ من الحكم المطلق والثقافة العليا المصاحبة له بأنّ الحاضرة الإسلامية قد وصلت أخيراً إلى شكلها الخاصّ منهما.

أما من وجهة نظر الضمير الإسلامي بالمعنى الدقيق، فقد كان الفشل هو مصير هذا التجديد. فعلى مستوى آخر ولاعتبارات أخرى، كانت الروح المحافظة قد طرحت مشكلة أعمق لا يسهل حلُّها. ربّما تمكّنت الحكومات من أن تصوغ لنفسها شرعيّة مدنيّة تضمن لها شيئاً من القدرة على الاستمرار، وربما أمكن لثقافة الأثرياء أن تجد طرقاً للازدهار بغضّ النظر عن بعض الانسدادات والاستعصاءات القائمة، إلا أنّ القيم والمُثل الإسلاميّة لم تجد بالضرورة وسيلةً للتحقّق فيها. لقد كانت الضغوط المستمرّة من الرؤية الإسلاميّة جزئياً هي ما أنتج معضلات جديدة تُوجّب على الإجابات الجديدة أن تتعامل معها. فإذا كان لا بدّ من تحقيق المُثل الإسلاميّة، فإنّ الحاجة لا تزال قائمة لتجديد أكثر عمقاً. لقد ظلّ هذا الشعور وإن لم يكن شعوراً تاريخيّاً، شعوراً حاراً وحيّاً في قلوب العديد من المصلحين، وكذا في قلوب المتشائمين الذين رضخوا لاعتبارات الوضع القائم.

حول الضمير والتقليد

تنهض معالم بدايات هذه المرحلة بصورة واضحة أمامنا. فالاصطفافات الجديدة في أزمنة البارود (مع بداية القرن السادس عشر) قد أحدثت انقلاباً في اتجاه نزوعَين تاريخيين مترابطين: أحدهما سلبيّ والآخر إيجابيّ. في عام ١٥٠٠، كانت الحاضرة الإسلامية تتوسّع في أنحاء نصف الكرة الأرضيّة المأهول كنظام سياسيّ وثقافيّ متكامل. وعلى الرغم من تنوّع اللغات والأعراف والتقاليد الفنيّة، بل والممارسات الدينيّة، فإنّ وحدة دار الإسلام كانت حقيقةً بارزة الحضور وتتجاوزُ في أهميّتها أهميّةَ أيّ من الدول الموجودة ضمنها؛ ذلك أنّ معظم الدول آنذاك كانت دولاً محليّة قصيرة العمر. ولكن، بحلول عام ١٥٥٠، كانت قد عصفت بالروح الشموليّة الكوزموبوليتانيّة للإسلام ريحٌ عاتية. فحتّى على المستوى الدينيّ، انقسم المسلمون مجدّداً على أساس الصراع الديني بين الشيعة وأهل السنّة والجماعة. والأخطر من ذلك أنّ الإمبراطوريات المناطقيّة الكبرى قد بدأت تصوغ عوالمها الثقافيّة المنفصلة، وتتقاسم فيما بينها ما يُمكن أن يسمى بالمنطقة المركزية للحاضرة الإسلامية (أي المنطقة الممتدّة من البلقان إلى البنغال). أما بعيداً عن هذه الإمبراطوريّات المناطقيّة، فقد بات المسلمون في البحار الجنوبيّة وفي حوض نهر الفولغا أكثر عُرضةً للخطر من قِبل الكفّار

مما كانوا عليه في أيّ وقت مضى منذ زمن الاجتياح المغولي، وكانوا يتطلّعون إلى الإمبراطوريّات الجديدة في المنطقة الأكثر مركزيّة طلباً للمساعدة والعون.

أما على الجانب الإيجابي، فقد تمّ تعويض ضعف الوحدة الكوزموبوليتانيّة اللامُسيّسة بإيجاد حلّ جزئيّ لمشكلة شرعيّة الحكم؛ فقد أمكن للإمبراطوريّات التي تقاسمت الجزءَ الأكبر من الحاضرة الإسلامية بحلول عام ١٥٥٠، والتي ورثت مُثُل الدولة العسكريّة الراعية وقيمها، أن تفرض لنفسها قدراً لا بأس به من الشرعيّة السياسيّة ضمن نطاق سيادتها. إذا كانت الكوزموبوليتانيّة الإسلاماتيّة العابرة للقوميّات قد تطوّرت في ظلّ سيادة ثقافة السوق، فإنّ المناطق المختلفة بدأت تؤكّد استقلالها الثقافيّ النسبيّ في ظلّ رعاية قصور الحكّام. إنّ حقيقة أنّ هذه الإمبراطوريّات قد اضطلعت بدور كبير في تشكيل الحياة الاجتماعيّة والثقافيّة للحاضرة الإسلامية، كلٌّ في نطاقها، قد سمح بظهور أشكال جديدة من محاولات التوحيد والتكامل في كلّ واحدة من هذه الإمبراطوريّات؛ فقد حصل هناك نوع من التقارب - ضمن حدود هذه الإمبراطوريّات على الأقل - بين الحكومات وممثلي قانون الشريعة ومؤسسات المسلمين الشعبيّة. وأياً كان ما أحدثه التراجع في الموارد الاقتصاديّة في القرون السابقة فقد تمّ تعويضه الآن، على مستوى حياة الثقافة العليا الإسلاماتيّة بعامّة عبر انتشار المجتمع، في المنطقة التي كان يتحرّك فيها نشاط المسلمين ويوجد فيها رعاة الثقافة.

قد يفترض الواحد منا حدوث تجديد روحيّ على أساس هذه الإمكانات الجديدة؛ ولكنّ النظام الجديد لم يستجب في الواقع لا لرؤية الشريعة القديمة ولا للرؤية الصوفيّة. فمع تأسيس إمبراطوريّات زراعيّة جديدة تضاءل الحراك الاجتماعي فيما يبدو؛ صحيحٌ أنّ شيئاً من السلام والأمن قد ساد، إلا أنّ ذلك لم يكن قريباً من أن يستجيب لآمال المتطلّعين لقدوم المهدي المنتظر ليحقّ العدل بين الناس. ما الذي تحتاجه رؤية أصحاب الضمائر لتصبح فاعلةً في ظلّ انتصار الروح المحافظة؟ بعبارة أخرى، عندما يتمّ الحفاظ على الرؤية ضمن إطار عمل من التوقّعات المتبادلة التي لا تسمح للانطلاقات الجديدة بحقّ أن تحدث، في ظلّ حقيقة أنّ هذا الإطار يواجه مشكلات تاريخيّة جديدة لم تكن في حسبان الأشكال القديمة الموروثة لعلّ

على تقليد الضميرِ المحصور جوّانيّاً، أي الذي قصَرَ نطاق رؤيته على عددٍ من الصيغ المحدّدة، أن يغدو بالضرورة محصوراً خارجيّاً في المطالب المتغيّرة عن الحياة والتاريخ التي قام هذا التقليد بإرسائها.

عند هذه النقطة، أريد أن أؤكّد من جديد على مبدأ إرشاديّ أتبناه في بحثي. حتّى في ظلّ الروح المحافظة، فإنّ استجابة الحساسيّة الفرديّة، من جهة ارتكازها على الضمير، هي واحدةٌ من الجذور الأساسيّة القصوى للتاريخ. يُمكن لنا أن نُميّز ثلاثة أنواع من الفعل الفردي: **أوّلاً**، ثمّة أفعال عارِضة تاريخيّاً ـ أفعال تنبع من موهبة أو مصلحة أو نزوة شخصيّة ـ وهي أفعال تلغي بعضها البعض (فلو انتفع أحدهم من خلال قبوله رشوةً ما، فإنّ غيره قد ينتفع من الإبلاغ عنه، وثالثٌ قد ينتفع بتطهير جهاز موظّفيه من الفساد). **ثانياً**، ثمة أفعال تراكميّة تاريخيّاً، ذلك أنّها تستجيب لمصالح المجموعة الاقتصاديّة أو الذوقيّة أو حتّى الروحيّة، وهي أفعالٌ تعزّز بعضها البعض (وبالتالي، في وضعيّة مخصوصة، قد يؤدّي التعارض بين الاحتياجات الرسميّة والقدرات الإداريّة الفعليّة إلى أن تصبح الرشوة هي البديل الوحيد المتاح في ظلّ هذا المأزق، وحينها سيتواطؤ الجميع على ذلك). ولكن، أخيراً، ثمّة أفعال يجب أن تُوصف بأنّها مبدعة تاريخيّاً: فعندما تكون الضغوط بين مسارين اثنين متساوية القوّة، يُمكن للخيال الفرديّ أن يتسلّل من بين الفُرَج والفجوات في شبكة مصالح المجموعات، وأن يُقدّم بدائل بنّاءة جديدة، من شأنها في النهاية أن تُغيّر تركيبة مصالح المجموعة (وهكذا قد يجد المسؤول الإداريّ نفسه معتاصاً وحائراً، فيلجأ إلى المُساعِد المثاليّ ـ النزيه إلى درجة أنّه لا يُمكن أن يغدو رئيساً ـ فيقترح خياله طريقاً جديداً يُعيد تشكيل أسلوب العمل برمّته على نحوٍ تختفي معه الحاجة إلى الرشاوى).

قد تكون للأفعال العارِضة مفاعيل حاسمة على المدى القصير، وكثيراً ما تملأ هذه الأفعال صفحات المؤرّخين، ولكنّ بالإمكان تجاهلها بالعموم على المدى التاريخي البعيد: فعاجلاً أو آجلاً، سيجد هذا الفعل فعلاً آخر يدفعه بالاتجاه المقابل ويمحو أثره ويستعيد حالة التوازن. أما الأفعال التراكميّة (التي لا تلغي بعضها البعض) فلا بدّ من التعامل معها عبر تتبّع كلّ مجموعة من المصالح عودةً إلى بيئتها ومحيطها (الذي يشمل نتائج الأحداث الاجتماعيّة السابقة وبنية التوقّعات الحاليّة)؛ وعلينا أن ندرس مسرحيّة

المصالح نزولاً إلى آخر ملاحظة ساخرة فيها. أما ما أسميته بالأفعال المبدعة، والتي لا تنجم عما فرضته الأفعال الأخرى في شبكة المصالح القائمة، بل تقوم بفتح إمكانات جديدة يُمكن للأشخاص الآخرين أن يستجيبوا لها على نحوٍ إيجابيّ، فلا بدّ من إفرادها وتمييزها نظراً لأهميّتها المعنويّة والأخلاقية البعيدة المدى. ينهض هذا النوع من الأفعال على أساس شديد الفرديّة، ويُمكن وصفه بمعنى من المعاني بأنّه حادثة accident. لا بدّ لهذه الأفعال أن تُلبّي حاجة ما، على الأقل للمصالح الكامنة لمجموعة ما، وإلا فإنّها لن تُحدث أثراً؛ غير أنّها لا تقع ضمن شبكة المصالح القائمة: إنّها لا تعود إلى البيئة بحدّ ذاتها، بل إلى باعث ذاتيّ متكامل في الفرد (إلى نوع من مبدأ النموّ المتأصّل). قد يصعب تعيين بعض هذه الأحداث على وجه الدقّة، بل ويتردّد بعض المؤرّخين في أخذها على محمل الجدّية. فحتّى في حياة محمّد، لو أعطى المؤرّخ للفرص المفتوحة والمبادرة المفاجئة حقّها، فإنّه سيميل إلى اختزال النتيجة إلى شبكة المصالح التاريخيّة التراكميّة، ولن يفسح المجال لظهور أثر الفعل الإبداعي الجديد (ربما الله؟) الذي عَمِل من خلال ضمير محمد.

إنّ التقاط الأفعال المبدعة بحقّ صعب دوماً، وهي صعوبة تتأكّد في الحقبة التي نوشك على دراستها؛ ذلك أنّها كانت متنكّرة الهيئة إن لم تكن مقموعة، بفعل ضغط الروح المحافظة، ثمّ بعد ذلك بفعل الضغوط الكاسحة التي تسبّبت في تدمير الحضارة بأكملها فيما يبدو، ثمّ أخيراً بفعل تسارع أحداث الأزمنة الحديثة التي دفعت الجميع فيما يبدو للاصطفاف ضمن خانات معلومة سلفاً مع هذا الطرف أو ذاك. ولكنني مقتنعٌ مع ذلك بأنّ الضمير الفرديّ المبدع ظلّ فاعلاً حتّى ضمن هذه الظروف.

لقد كان الشعور الأكثر وضوحاً بالأمل بانطلاقة جديدة في الدين الإسلامي (وفي المصائر الاجتماعيّة للحاضرة الإسلامية) هو الشعور الممتدّ بين الشيعة في تلك المرحلة؛ فقد كانت الحركات الشيعيّة النشيطة عابقةً بالآمال المهدويّة في زمن الاصطفافات الجديدة الكبرى، مثلما كانت دوماً. تحوّل قلب أراضي الإسلام القديم بين النيل وجيحون إلى الحركات الشيعيّة بحماسة؛ غير أنّ الإمبراطوريّة الشيعيّة التي نشأت من هذه الخميرة قد اكتست بمزاج أهل الشريعة على نحو متزايد؛ وعلى الرغم من مآثرها

البديعة، فإنّها تركت شعبها نهباً للفقر والظلم مثلما كانت عليه الحال قبلها.

وجد الإسلام أرضيّةً جديدة نسبياً، غرباً في الإمبراطوريّة العثمانيّة المتمركزة في أوروبا، وشرقاً في الإمبراطوريّة الهنديّة التيموريّة؛ إذ بات يحكم شعوباً وسكّاناً جلُّهم من غير المسلمين. هنا كان التشيّع يشغل حيّزاً أصغر بكثير، فكان أن سَرَت آمال الضمير الإسلامي غالباً في قنوات أخرى. كان تقليد **الفلسفة** أكثر من الشريعة هو من حظي بالفرصة الأكبر: ففي الإمبراطوريّات الزراعيّة البيروقراطيّة، شَهد هذا التقليد تحقّق شيء من آماله بالاستقرار المنظّم والازدهار؛ وفي بعض الأمكنة في هذه المرحلة، بدا بأنّ تقليد **الفلسفة** المسلم، متحالفاً مع التصوّف، قادرٌ على تقليص دور الرؤية الإسلاميّة بالمعنى الضيّق للكلمة، وجعلها تؤدي دورها بنجاح ضمن منظور فلسفيّ أكبر. وصحيحٌ أنّ أكبر هذه الآمال قد تركّزت إبان حكم السلطان أكبر وخلفائه في الهند، إلا أنّ أدوارها لم تغب في الإمبراطوريّتين الأخريين أيضاً. ولكنّ الإسلام الفلسفيّ كما ثبت، لم يكن قادراً على حمل حيويّة الزخم الإسلامي وطاقة اندفاعه، ولذا فقد رُفض من معظم المسلمين. في الإمبراطوريّة العثمانيّة، كانت الذهنية الشريعيّة السنيّة (مع مسحة من الفلسفة) هي التي حظيت بالفرصة الكبرى: فقد بدا بأنّها قادرة على تحقيق الموقع السياسيّ الذي فشلت في تحقيقه في زمن المأمون؛ وقد شارفت بالفعل على تحقيق ذلك، إنّما على حساب القوّة العسكريّة المركزيّة التي يستلزمها هذا الموقع. بطرائق عديدة، كان للقيود الفاعلة للنزعة الجماعويّة الدينيّة آثارها الضارّة التدريجيّة؛ ففي كلا الإمبراطوريّتين اللتين قامتا في الأراضي الجديدة [العثمانيّة والتيمورية الهندية]، فشل نظام حكم المسلمين في دمج معظم العناصر غير المسلمة من السكان، جزئيّاً بسبب الشكل الذي اتخذته آمال أصحاب الضمائر؛ وأدّى إلى حالة أكيدة من الانسداد الأخلاقي والمعنوي لا تقلّ عما حدث في الإمبراطوريّة الصفويّة.

ظهرت مؤسسات سياسيّة قويّة في هذه المناطق الثلاث، وامتازت بقدر من التماسك والاستمراريّة غير مسبوق منذ الأزمنة العباسيّة الكلاسيكيّة، كما أنّها حقّقت مستويات جيّدة من الازدهار العام لوقت طويل؛ بالمجمل، كانت الحاضرة الإسلامية في ذروة قوّتها السياسيّة. ولكن في النهاية، عندما اكتملت مساعي مؤسسات الإمبراطوريّات الكبرى ووصلت إلى نهاياتها الطبيعية، بدأت

سلطتها المركزيّة بالتراجع، وهو ذات التراجع الذي تخضع له فيما يبدو كلّ دولة زراعاتيّة بيروقراطيّة نتيجةً لتراكم التزاماتها؛ بل وفشلت حتّى في تلبية معايير الاستمراريّة الكفؤ التي أرستها الإمبراطوريّة الساسانيّة القديمة. وبحلول القرن الثامن عشر، كانت جميع هذه الإمبراطوريّات تشهد طوراً من التفكّك، وبدأت ملامح الازدهار بالخفوت؛ بل إنّ تعبيراتها الجماليّة والفكريّة قد بدأت بالضمور والانحدار على نحوٍ ملحوظ. وصحيحٌ أنّ جزءاً من ذلك يعود إلى تأثير القوى الخارجيّة، إلا أنّ المجتمع أيضاً لم يُظهر من جهته قدرةً على المقاومة والصمود. مع نهاية القرن الثامن عشر، تدخّلت هذه القوى التاريخيّة الخارجيّة في إجهاض مسارات هذه المرحلة؛ ولكن من حقّ الدارس أن يرتاب في أنّ هذه المرحلة، على الرغم مما شهدته من عظمة وعبقريّة، لم تتمكّن من حلّ المعضلات الموروثة حلّاً نهائيّاً[١].

مثلما يُمكن تعيين بداية هذه المرحلة على نحوٍ قاطع وحادّ، فكذا يُمكن تعيين نهايتها؛ وقد كانت هذه النهاية نهاية أيّ فرصة للتجديد الروحي ضمن الظروف الزراعيّة التي سادت منذ أيام السومريين. فقد بدأت قوى العالم الجديد في الجزء الأخير من هذه المرحلة بالبروز على الساحة أكثر فأكثر. ومع نهاية القرن الثامن عشر، وبمفاجأة مباغتة، أصبحت الشعوب الأوروبيّة المسيحيّة هي القوّة السياسيّة والاقتصاديّة والثقافيّة في معظم أجزاء الحاضرة الإسلامية. ولكنّ ذلك لم يكن ببساطة هيمنةً لمجموعة من الشعوب على أخرى، أو لثقافة على ثقافة أخرى، مثلما حصل مراراً في العديد من المناطق حتّى إبان توسّع الإسلام. لقد بدأ العالمُ يشهد الآن - في أشكال الاستثمار الجديدة التي قدّمها العصر التقني الحديث - مستوًى جديداً من الحياة التاريخيّة، مستوى غيَّر من الشروط الأساسيّة للفعل في جميع الثقافات والأديان، بما فيها الغرب نفسه. لقد بات على أيّ محاولة تجديد الآن أن تقوم على أساس مختلفٍ تمامَ الاختلاف.

---

(١) انظر دراستي:

Marshall G. S. Hodgson, "The Unity of Later Islamic History," *Journal of World History*, vol. 5 (1960), pp. 879-914.

وفيها إرهاصات لبعض الأفكار التي طوّرتها في هذا الكتاب. مع الأسف، فإنّ هذه الدراسة تقلّل من شأن الإنجازات التي حققها المسلمون في المراحل المتأخّرة وتبالغ في تقدير مدى إمكانيّة قراءة التحوّلات التقنيّة الكبرى في تلك المرحلة بوصفها نتيجةً لنشاط وقوّة موازية في الغرب.

التطوّرات في المعمورة، ١٥٠٠ ـ ١٧٠٠

	أوروبا	مركز المعمورة	الشرق الأقصى
١٤٩٢	المسيحيّون يستولون على غرناطة؛ يُهاجر المسلمون واليهود إلى شمال إفريقيا وإلى أراضي الإمبراطوريّة العثمانيّة؛ بداية محاكم التفتيش الإسبانيّة كولومبوس يبحر في المحيط الأطلسي.		
١٤٩٧	فاسكو دي جاما يدور حول رأس الرجاء الصالح، يدخل إلى المحيط الهندي.		
١٥٠٢		شاه إسماعيل يؤسّس الإمبراطوريّة الصفويّة؛ يجعل التشيّع دين الدولة.	
١٥٠٩	هنري الثامن يحكم إنكلترا (إلى ١٥٤٧).		
١٥١٣			التجار البرتغاليّون يصلون إلى جنوب الصين.
١٥١٧	بدايات تدعيم حركة الإصلاح للسيادة السياسيّة لملوك غرب أوروبا محاكم التفتيش الرومانيّة.	العثمانيّون يستولون على مصر وسوريا من يد المماليك.	
١٥١٩ ـ ٢٢	ماجلان يطوف حول العالم.		
١٥٢٠		اعتلاء السلطان سليمان العرش (إلى ١٥٦٦)؛ يوسّع الإمبراطوريّة العثمانيّة ويطوّر مؤسساتها.	
١٥٢٢		العثمانيّون يضمّون رودس.	
١٥٢٦		[ظهير الدين] بابر يُؤسس إمبراطوريّة مغوليّة بعد معركة بانيبات.	
١٥٢٩		العثمانيّون يحاصرون فيينا.	

	أوروبا	مركز المعمورة	الشرق الأقصى
١٥٤٢	البرتغاليّون يؤسسون أوّل إمبراطوريّة تجاريّة ـ استعماريّة أوروبيّة.		فرانسيس كسفاريوس، مبشّر يسوعي، يُبشّر بالمسيحيّة في الهند واليابان وأندونيسيا.
١٥٤٣		العثمانيون يُخضعون هنغاريا.	
١٥٥٦		اعتلاء السلطان أكبر العرش (إلى ١٦٠٥)، أوج عهد الإمبراطوريّة المغوليّة.	
١٥٦٦	فيليب الثاني في إسبانيا (إلى ١٥٩٨).		
١٥٧٠		العثمانيّون يسيطرون على قبرص.	
ثمانينيات القرن السادس عشر	ضعف البرتغاليين في الهند؛ الإنكليز يحتلون مواقع البرتغاليين والإسبان وسفنهم.		
١٥٨٧		اعتلاء شاه عباس العرش (إلى ١٦٢٩)؛ أوج عهد الإمبراطوريّة الصفويّة، وعظمة بلاط أصفهان.	
١٥٨٩	هنري الرابع في فرنسا (إلى ١٦١٠).		
تسعينيات القرن السادس عشر	دخول الهولنديين إلى خطّ التجارة الهنديّة.		
١٥٩٨			توحيد الأرخبيل الياباني على يد الشوغون هيده يوشي، وطرد المبشّرين المسيحيين.
١٦٠١	الهولنديون يبدؤون بالاستيلاء على معاقل البرتغاليين.		المبشّرون اليسوعيّون في الصين.
١٦٠٣			بداية مرحلة نظام شوغون توكوغاوا (إلى ١٨٦٧)، اليابان تغلق جميع منافذ التأثير الأجنبي، تتوقّف الرحلات البحريّة، ويتمّ اضطهاد السكان المسيحيين.

	أوروبا	مركز المعمورة	الشرق الأقصى
١٦٤٠	وليام الأوّل في بروسيا (إلى ١٦٨٨).		
١٦٤٤			شعب مانتشو يغزو الصين ويُطيح بسلالة مينغ.
١٦٥٦		وزراء أسرة كوبرولو يُنشّطون الإمبراطوريّة العثمانيّة الآيلة للانحدار.	
١٦٥٩		أورنجزيب (إلى ١٧٠٧)، آخر أباطرة المغول الأقوياء.	
١٦٦١	لويس الرابع عشر في فرنسا (إلى ١٧١٥).		
١٦٦٩		العثمانيّون يستولون على كريت من يد البنادقة.	
١٦٨١		العثمانيّون يتنازلون عن كييف لصالح روسيا.	
١٦٨٣		العثمانيّون يفشلون في حصارهم الثاني لفيينا.	
١٦٨٨	الثورة المجيدة، أصبح البرلمان الإنكليزي صاحب الكلمة العليا.		
١٦٨٩			معاهدة نيرتشينسك، استقرار التجارة الروسيّة ـ الصينيّة.
١٦٩٩		معاهدة كارلوفيتس، أول تراجع دبلوماسي كبير للعثمانيين، عودة هنغاريا إلى يد النمسا.	

المنافسة مع الغرب

لعلّ مرحلة الإمبراطوريّات العظمى، أكثر من أيّ مرحلة تاريخيّة أخرى، هي المرحلة التي يُمكن فيها المماهاة بين تاريخ الحاضرة الإسلامية وتاريخ العالم؛ ففيها كانت الحاضرة الإسلامية بمثابة صورة مصغّرة عن تاريخ العالم: فكلّ الأحداث الكبرى التي تمسّ تاريخ العالم بعامّة كانت تؤثّر في الحاضرة الإسلامية؛ وكلّ المشكلات التي يتوجّب على المرء مواجهتها لفهم تاريخ العالم في كلّ مرحلة علينا أن نواجهها لفهم تاريخ الحاضرة الإسلامية بخاصّة. ويُمكن أن نُضيف إلى ذلك بأنّ التاريخ الإيراني ـ السامي كان حالة نموذجيّة/ قياسية: فقد احتلّ موقعاً مركزيّاً متفرّداً. بحلول هذه المرحلة، كانت الحاضرة الإسلامية قد توسّعت إلى حدٍّ بات فيه المسلمون، مع أنّهم كانوا يشكّلون أقلّ من خُمس سكان العالم، متموضعين على نطاق استراتيجي شديد الاتساع، بحيث كان المجتمع المرتبط بالمسلمين يضمّ الجزء الأكبر من البشر المدينيين إلى حدٍّ ما؛ لم يعد «العالمُ الأصغر» [الذي ينطوي على العالم الأكبر] مجرّد استعارة في الحاضرة الإسلامية. لقد بات تاريخ العالم والتاريخ الإسلاماتي مترابطين على نحوٍ يصعب فكّه (ولذا فإننا سنجد بأنّ الحاضرة الإسلامية تمثّل بؤرة نظر كاشفة لفهم قدوم العصر التقني الحديث وما يعنيه من منظور عالمي).

يُمكن إيضاح توحيدنا بين التاريخ الإسلاماتي والتاريخ العالمي بيانيّاً، من جهة نزوع الحاضرة الإسلامية للانقسام إلى مناطق متمايزة ـ الهند، ومنطقة النيل إلى جيحون، وأوروبا (الشرقيّة)؛ وفي النطاق البعيد تأتي السهوب الأوراسيّة الوسطى، وبلاد السودان من جنوب الصحراء الكبرى، والجنوب الشرقي الأقصى ـ عمدت كلّ منطقة منها إلى تطوير حياتها الإسلاماتيّة الخاصة، المتناغمة مع موقعها التاريخي في المعمور الأفرو ـ أوراسي ومع تقاليدها المحلية. يبدو الأمر لي كما لو أنّ التقسيمات القديمة للمعمورة قد عادت وأكّدت نفسها من جديد، ولكن هذه المرّة تحت مظّلة الإسلام. إنّ هذه إحدى الطرق التي تجعلنا ندرك الطابع المكتفي بذاته نسبيّاً للإمبراطوريّات المناطقيّة/ الإقليميّة الجديدة.

ولكن، كما أشرنا سابقاً، كان ثمة منطقتان رئيستان في المعمورة لم تنضويا تحت هذه المظلّة؛ وإحداهما، وهي الغرب، كانت توشك على أداء دور شديد الأهميّة في العالم خلال هذه المرحلة (إلى درجة كبيرة، فإنّ

«العالم» كان يعني العالم الإسلامي). إنّ ردّ فعل الحاضرة الإسلامية تجاه الدور الجديد للغرب وتفاعله معه في الأجزاء المدينيّة من العالم ليس مجرّد واحد من الأمثلة على تفاعلات العالم المديني معه: بل هو الجزء الأكبر من هذا التفاعل. بالنسبة إلى الغرب الذي انطلق لشق طريقه في العالم، فإنّ الخطر الأكبر في قلب منطقته كان يكمن في «الترك»، أما المنافسون الأبرز في الخارج فكانوا دوماً هم «المورو Moors»(*)، من المغرب إلى الفلبين وموانئ الصين. في المقابل، بدأ المسلمون، الذين كانوا دوماً ما ينظرون باحتقار إلى أبناء الغرب بوصفهم أبناء إحدى أصغر الكتل في العالم المتحضّر، والذين قليلاً ما كانوا محطّ انتباههم، بدؤوا في جميع المناطق (وليس فقط في حوض البحر الأبيض المتوسّط، كما كانوا سابقاً) ينظرون إلى الأوروبيين المسيحيين، في غرب أوروبا بخاصّة، على أنّهم مجموعة لا بدّ من التعامل معها (أحياناً بوصفهم أعداء، وأحياناً بوصفهم مُنتجين لمجموعة من السلع التجارية والفنية المثيرة للإعجاب، وفي كلتا الحالتين بوصفهم إحدى الكتل البشريّة المهمّة).

حتى في القرن السادس عشر، عندما لم يكن الأوروبيّون يشكّلون خطراً كبيراً على توسّع قوّة الحاضرة الإسلامية، كان الازدهار الكبير للغرب في عصر النهضة ذا آثار عميقة وبعيدة الأثر. فأوّلاً، وصل أبناء الغرب إلى جميع المحيطات. وعلى الرغم من أنّهم قلّما تجاوزوا السواحل في معظم الأراضي الجديدة التي وصلوها (في تلك المرحلة، كانت قوّة الغرب البحرية لا تضاهى تقريباً، ولكنّ تفوّقهم كان ضعيفاً في البرّ)، إلا أنّهم قد وجدوا طرقاً بحريّة جديدة أتاحت لهم تجاوز العوائق والقيود القديمة للوضعيّة الجغرافيّة للمعمورة، الوضعيّة التي منحت سابقاً لمنطقة النيل إلى جيحون موقعها المركزيّ. فقد بات بإمكانهم بوساطة هذه الطرق الجديدة أن يصلوا إلى البحار الجنوبيّة من دون أن يحتاجوا المرور عبر البحر الأحمر أو الفراتين، بل ربما دعتهم رغبة الوصول إلى الطرف الشرقيّ من البحار الجنوبيّة إلى الإبحار غرباً بمحاذاة أراضٍ جديدة تماماً. لعلّ الأهمّ مما

(*) درجت هذه اللفظة في البداية للدلالة على العرب المسلمين في الأندلس والمغرب وصقلية ومالطة، ثمّ توسّعت دلالتها لتشمل العرب والبربر بعامّة (وأصل اللفظة مشتقّ من الاسم الذي عرف به اللاتين المغرب القديم «موريطنية»). ثمّ إنّ اللفظة توسّعت في زمن الفتوحات البرتغاليّة والإسبانيّة لتصف المسلمين في الأمكنة المختلفة؛ فقد باتت تُطلق على المسلمين في الفلبين والهند والبنغال أيضاً (المترجم).

اكتشفوه من أراضٍ جديدة، قدّموها إلى أوروبا وإلى بقيّة المعمور الأفرو ـ أوراسي، هو ما اكتشفوه من نباتات وحيوانات، كان لبعضها أن تغيّر في اقتصادات العديد من المناطق؛ فإلى جوار التبغ، كانت الذرة ذات أهميّة اقتصاديّة كبيرة، بخاصّة لمزاياها كنبات للعلف. كما أنّهم جلبوا كمّيات مهولة من الذهب والفضّة التي سببت اضطراباً كبيراً في سعر العملة في أنحاء المعمورة كلّها. في هذا الصدد، ربما لم يكن ما أدخله الأوروبيّون من المعادن الثمينة إلى تجارة المعمورة أكبر مما أدخله الصينيون قبل عدّة قرون، ولكنهم (ربما لأنّ الغرب كان يمتلك روابط اقتصاديّة أكبر مع أراضي المعمورة الأخرى مما كان لدى الصين يوماً) أدخلوها على نحوٍ فجائيّ ومباشر، وأحياناً بآثار مدمّرة للطبقات ذات المداخيل الثابتة.

علينا ألا نستبعد إمكانية أن تكون دفعة النشاط الجديدة للغرب قد أسهمت ربّما في تغيّر ميزان السلطة الاجتماعيّة في الحاضرة الإسلامية، وهو ما نشهده في زمن صعود الإمبراطوريّات الجديدة في القرن السادس عشر، بطابعها الأكثر زراعيّة والأكثر أرستقراطيّة. يُمكن للانزياحات الطفيفة في الميزان الاجتماعي أن تكون ذات نتائج كبيرة. غير أنّ من الممكن بسهولة أيضاً تتبّع الديالكتيك والحوار الداخلي وموضعته في سياقه الداخليّ، وإن كان ولا شكّ قد تعزّز بفعل ضغوط خارجيّة. حتّى في التغيّرات اللاحقة المُلاحظة منذ نهاية القرن السابع عشر، والتي أصبح دور الغرب، بعد تحوّله [التقني/الحداثي]، أكثر وضوحاً فيها، فإنّ تناول التطوّر الداخلي عبر جذوره الممتدّة في التاريخ الإسلاماتي ستُفسّر الجزء الأكبر مما حدث.

كان المسلمون ولا شكّ قليلي الوعي بالقنوات التي أثّر نشاط الغرب الجديد فيهم عبرها في القرن السادس عشر؛ ذلك أنّهم لم يأخذوا المنافسة مع الغرب على محمل الجدّ مثلما فعل الغربيون. غير أنّ بعضهم كانوا مُدركين أنّه بينما لم يكن في البلاط الصيني سابقاً أيّ فلكيّ قادر على منافسة الفلكيين المسلمين، فإنّ فلكيي الغرب الصاعدين حديثاً باتوا قادرين على منافستهم إن لم يكن التفوق عليهم؛ وكان بعضهم مُدركين أنّ الحال قد تغيّرت، فبعد أن كان الفنان الذي يأمل بالحصول على إلهام من الأمور الغريبة والعجيبة يُولي وجهه جهة الصين، فإنّ أسلوب الغرب في الرسم قد بدأ يسحر ذائقة الرعاة المسلمين الأكثر تبصّراً ويزعزعها.

الإسلام خارج منطقته الحيوية ١٥٠٠ ـ ١٦٩٨

١٥٠٣ ـ ١٧٢٢	ثلاث إمبراطوريّات قويّة، العثمانيّة والصفويّة والتيموريّة في الهند (المغوليّة)، تسيطر على الأراضي المركزيّة للإسلام؛ يُصاغ الدين والثقافة والاقتصاد ضمن هذه البُنى السياسيّة؛ أما خارجها، تتابع المناطق الطَرَفيّة شكلها المُميّز من الحياة الإسلاميّة (انظر الجداول المفصّلة للإمبراطوريّات الرئيسة الثلاث).
١٤٩٨ ـ ١٥٣٨	السيطرة البرتغاليّة على التجارة في المحيط الهندي (فاسكو دي جاما يصل إلى الهند ١٤٩٨؛ البرتغاليّون يهزمون المماليك المصريين في ديو، بالقرب من كجرات ١٥٠٩؛ البرتغاليون يهزمون القوات العثمانيّة ـ الكجراتيّة في ١٥٣٨).
١٥٠٠ ـ ١٥١٠	محمد شيباني، خان دولة المغول في سيبيريا، يزيل بقايا القوّة التيموريّة ويؤسّس لحكم الأوزبك في بلاد ما وراء النهر، يشتهر بأرثوذكسيّته السنّية وقلّة عنايته بالثقافة.
١٥١١ ـ ١٦١٠	خمسة من الأشراف السعديين يؤسسون حكماً علويّاً في المغرب؛ يستهلون حكمهم بالدفاع عن أرضهم ضدّ الهجمة البرتغالية، وتستقرّ سيادتهم على حساب بني مرين (١٥٤٤)؛ وأخيراً يوسّعون قوّتهم المغربيّة في غرب إفريقيا.
١٥٠٠ ـ ١٥٩١	إمبراطوريّة صنغي تحلّ محلّ مالي كقوّة مهيمنة في النيجر من بلاد السودان.
١٤١٧ ـ ١٨٠١	تجمّع الهوسا [الهاوزا في المصادر العربية] يسيطر على شرق النيجر.
١٥٠٧ ـ ٢٢	علي مغايت شاه يؤسّس مملكة أتْجة في شمال سومطرة.
١٥١٨	سقوط إمبراطوريّة ماجاباهيت الهندوسيّة في شرق جاوة؛ تحلّ محلّها قوّة مسلمة.
١٤٨٤ ـ ١٥٢٦	تحلّ محلّ البهمنيين في الدكن في الهند خمس ممالك متنازعة، وتصبح مملكة بيجابور من بينها شيعيّة.
١٥٥٢ ـ ٥٦	الروس يحتلون خانات القازان وأستراخان على الفولغا.
١٥٦٥	تتوحّد ممالك المسلمين في الدكن للإطاحة بإمبراطوريّة فيجايانجار الهندوسيّة في الجنوب، آخر معاقل الثقافة الهندوسيّة القديمة.
١٥٩١ ـ ١٧٨٠	تمبكتو، التي احتلتها المغرب (إلى ١٦١٢)، تفقد ازدهارها وتميّزها الفكري تحت حكم الباشوات العرب.
١٦٠٩ ـ ٨٧	السلالة العادل شاهيّة في بيجابور والسلالة القطب شاهيّة في غولكوندا، بعد سقوط بقيّة ممالك الدكن، تتقاسمان جنوب الهند فيما بينهما، إلى أن يجتاحهما المغول؛ صعود الأدب الأردي.
١٦٩٨	قوّة سلطنة مسقط الصاعدة (من الخوارج [الإباضيّة]) تصد البرتغاليين من زنجبار؛ تصبح مركزاً تجاريّاً كبيراً في شرق إفريقيا.

بعد ذلك، منذ نهاية القرن السادس عشر فصاعداً، صعد نجم أبناء الغرب تدريجيّاً من كونهم منافسين مُعتبرين إلى كونهم إحدى قوى العالم الكبرى، التي تمكّنت في النهاية من ضعضعة قوّة الحاضرة الإسلامية وإنهاكها جمعاء. سنتناول بالدرس لاحقاً ما الذي كان يحدث في الغرب

الحديث. ولكن علينا الآن أن نشير إلى أنه إذا كانت الإمبراطوريّات الكبرى التي ظهرت في تلك المرحلة قد أثبتت أنها غير قادرة في النهاية على علاج وحلّ بعض المشكلات الرئيسة للمجتمع ذي المستوى الزراعي بالشكل الذي كانت عليه، وأنّها فشلت في تلبية تطلّعات الضمير الإسلامي، فإنّ ما كانت تواجهه ليس استعصاءً داخليّاً وحسب: فعلى نحوٍ متزايد، كان العالم ـ وهو ما يعني العالم الإسلامي على وجه الخصوص ـ يواجه وضعيّة جديدة جذريّاً، تتجسّد في علاقته بالغرب الحديث الجديد، وهي مواجهة لا يُمكن اختزالها إلى مواجهة مع شعوبه؛ فهي وضعيّة لم يعد ممكناً معها لأيّ مجتمع زراعاتيّ أن يحلّ معضلاته الزراعاتية بنفسه.

نوعان من الإزهار الثقافي

حتى لو بدا التجديد الإسلامي قاصراً من وجهة نظر طموحة تنطلق من صميم الضمير الإسلامي أو من وجهة نظر ارتجاعيّة للمؤرّخ، فإنّ العصر الممتدّ بين القرنين السادس عشر والسابع عشر كان أحد أعظم مراحل تاريخ الحاضرة الإسلامية. تتجلّى القوى الفنية والفلسفيّة والاجتماعيّة والروح الإبداعية لذلك العصر في صفات الرحابة والصفاء والعظمة الطاغية في عمارة تاج محلّ في أغرا. كان ثمّة إزهارٌ عظيم بدرجة أو بأخرى.

ولكنّ تلك المرحلة لم تكن مرحلةً يتمّ فيها مُساءلة كافة التقاليد السابقة، كأن يتمّ صهرها وصبّها في قوالب جديدة، ويُعاد استكشاف كلّ شيء وبناؤه من جديد. فقليلة هي التقالد الإسلاماتيّة التي تمّ تعديلها على نحوٍ جذريّ. وكانت الشخصيات العظيمة والمرجعيات التي اعتمدها مسلمو القرنين السادس عشر والسابع عشر هي نفسها التي اعتمدتها الأجيال السابقة؛ فقد ظلّ الناس يرجعون إلى الأزمنة الإسلامية الأولى في الجوانب الأكثر مركزيّة من الحضارة. إذاً فقد ظلّت الروح المحافظة التي تمّ التعبير عنها في المرحلة الوسيطة المتأخّرة مؤكَّدة الحضور من دون مساءلة في هذا الإزهار، فكانَ إزهاراً ضمنَ الخطوط الراسخة للتقليد، لم يطمع بإكمال التقليد ولا باستئنافه من جديد. إنّ إزهاراً من هذا النوع ليُظهر وجهاً مختلفاً جدّاً عن وجوه الإزهار الأخرى ـ كتلك التي شهدتها أزمنة الخلافة العليا،

أو عصر النهضة في الغرب على نحوٍ آكد ـ حيث تنفتح قنوات جديدة للنشاط الإبداعي، وتظهر بوضوح نبرة السعي نحو الابتكار، بل والابتكار الجذري، وحيث تضعف الروح المحافظة للمجتمع ذي المستوى الزراعاتي لبعض الوقت.

إذا كانت تلك مرحلة إزهار، فإنّه إزهارٌ يصعب تقديره وفهمه صعوبةً كبرى. إنّ روعة هذا العصر واضحةٌ لا تخطئها العين (لولا ما شابها من حُجُب لاحقة غطّتها بفعل التراجع الذي شهده القرن الثامن عشر وما تلاه من هزيمةٍ، دفعت كلّاً من المسلمين والغربيين المُحدثين على السواء إلى النظر بريبة إلى كلّ ما يبدو أنّه أدّى إلى ذلك). ولكننا حتّى لو نحينا ذلك وحاولنا مقاربة ذلك العصر بالتفصيل الدقيق، فإننا سنجده عصيّاً على الدراسة بدرجة أو بأخرى. لطالما تجاهل الدارسون المُحدثون شعر ذلك العصر، وقلّما درسوا فلسفاته؛ وكذلك هو الأمر فيما يخصّ فنون الرسم فيه، التي ـ وإن كان بعضها ولا شكّ مثاراً للإعجاب ـ لم تكن عظمتها ساطعةً بالمقارنة برسومات العصر التيموري. مؤخراً، لقيت البنية الاجتماعيّة في الإمبراطوريّات الثلاث وما قامت عليه من توازن معقّد ودقيق بين عديد من العناصر، شيئاً من الاهتمام والتقدير. وعلى الرغم من أنّ تعليل القوّة العسكريّة للدول المسلمة في تلك المرحلة كان سؤالاً يشغل عقول الباحثين، إلا أنّ كثيراً منهم صوّروا هذه القوّة كنوعٍ من المعجزة، وكثيراً ما فسروها بوصفها قوة عارضةً تولّدت كنتيجة تصادفية لظهور مجموعة من العبقريات العسكرية، هذا إن لم تكن راجعة إلى نوع من العودة إلى الوحشيّة البدويّة القديمة.

ربما يُمكن لنا القول بأنّ هذا الإزهار لم يكن إبداعاً أصلياً كأشكال الإزهار التي رأيناها سابقاً، بل كان شكلاً من التتويج لثقافةٍ نضجت منذ زمن. فلم يطرق الشعر أبواباً جديدةً مثلاً، بل اتكأ على التراث العريض السابق ليمنحه ذخيرة يستثمرها بأساليب التعقيد والبراعة الفنية، الأمر الذي جعل التقليد الشعري الجديد أداةً دقيقة ومرهفة بطريقة لم يكن له أن يبلغها لو اعتمد على جهوده في الحاضر فقط. ولكنّ ذلك قد جعل الشعر عملياً غير مفهوم للدخيل أو الأجنبيّ الناظر من الخارج. وكذلك كان الأمر باعتقادي، بخصوص كافّة جوانب ثقافة ذلك الزمن؛ فما إن يتعلّم المرء أن

يفهم الافتراضات الأساسيّة والمناهج المركزية، حتى يصبح قادراً على قراءة الطبري أو الفارابي. أما قراءة الملا صدرا، أحد فلاسفة ذلك العصر، فتفترض أن يكون ذهن القارئ مُلمّاً بكلّ ما سبق، وإلا فإنّ مغاليق مسائله لن تنفتح له؛ على أنّ ذلك لا يُقلّل من أهميته بالضرورة.

١

الإمبراطورية الصفوية: انتصار الشيعة

١٥٠٣ ـ ١٧٢٢ [٩٠٩ ـ ١١٣٥هـ]

بدأت الدول العسكريّة الراعية، التي نَمت في المرحلة الوسيطة المتأخّرة عن تصوّرات المغول عن العظمة، باستغلال الفجوات والانفتاح السياسي الذي ظهر في شبكة العلاقات، غير المتبلورة سياسيّاً، من التعاقدات الشخصيّة وعلاقات رعاة الثقافة، التي سادت من خلال الشريعة وحكم الأمراء. وبخلاف الصين، حيث لم يكن لتصوّرات المغول الإمبراطوريّة مستقبل كبير، وجدت هذه التصوّرات في الحاضرة الإسلامية تربة خصبة. لم يكن لهذه التصوّرات أن تنضج وتؤسّس لإمبراطوريّات بيروقراطيّة مستقرّة كبرى إلا بعد ظهور أسلحة البارود وبعد أن اكتسبت تقنيّاتها المتخصّصة موقعاً رئيساً في الحياة العسكريّة. وقد حصل ذلك تقريباً ما بين ١٤٥٠ و١٥٥٠. كان لدى جميع الإمبراطوريّات التي ظهرت آنذاك خلفيّة متصلة بالتقليد المغولي بدرجة أو بأخرى ـ بل إنّ العثمانيين ظهروا أوّل ما ظهروا تحت ظلّ السيادة المغولية ـ وحملت مؤسساتها قدراً معتبراً من التشابه مع مؤسسات المغول.

غير أنّ هذه الإمبراطوريّات لم تكن مجرّد تتويج لنظام الدول العسكريّة الراعية؛ بل إنّها مثّلت في الحاضرة الإسلامية إلى حدٍّ ما فيما أعتقد عودةً للقيم التي ارتبطت بالهيمنة الزراعيّة: قيم الحكم الملكيّ المطلق بالخصوص، وثبات التراتب الطبقي في مقابل نزعة المساواة الشاملة المتجسّدة في الشريعة على النحو الذي عبّرت عنه، بطريقة لا تخلو من مفارقة، في حكم الأمراء ونظامهم السياسي العابر للقوميات. إنّ هذا التقابل

ليس إلا انزياحاً طفيفاً في درجة حضور بعض العناصر، ذلك أنّ دول الأمراء كانت هي الأخرى زراعيّة في أساسها، غير أنّه تقابل ملموس وظاهر. في الدولة العثمانيّة في أوروبا وفي الإمبراطوريّة الهنديّة التيموريّة في الهند، كان ظهور توجّه زراعيّ قويّ أمراً طبيعيّاً؛ ولكن حتى في الإمبراطورية المركزية، الإمبراطورية الصفوية، وعلى الرغم من أنّ السواد لم يعد يؤدي دوراً اقتصادياً مهمّاً (باتت أهميّة العراق آنذاك ترجع إلى ما يحويه من مزارات قديمة لا إلى أهميّته في الإنتاج الزراعي)، إلا أنّه كان ثمّة قدر كبير غير معتاد من الاستثمار في أعمال الريّ في الهضبة الإيرانيّة نفسها. إنّ هذا الرأي تخمينيّ؛ إذ إنّ ما نعلمه عن التاريخ الاقتصادي والاجتماعي للصفويين قليلٌ جداً.

حصل التغيير على نحوٍ فجائيّ عبر سلسلة من الأحداث التي تركّزت بالأساس في الأراضي المركزيّة للإسلام القديم. وأعظم هذه الأحداث هو صعود الإمبراطوريّة الصفويّة نفسها وفرضُها التشيّعَ في مركز الحاضرة الإسلامية. ثمّ إنّ هذا الصعود قد تزامن مع سلسلة من الأحداث الأخرى، كان بعضها من نتائج وتداعيات الحركة الصفويّة نفسها: توسّع الدولة العثمانيّة وتحوّلها إلى إمبراطوريّة كبرى، وصعود الإمبراطوريّة التيموريّة في شمال الهند، وفتح الأوزبك لحوض نهر جيحون؛ وعلى نطاق أوسع: السيطرة الروسيّة على مناطق نهر الفولغا، والاختراق البرتغالي للبحار الجنوبيّة، وتجدّد الحكم العلوي في المغرب الأقصى ومنه إلى الصحراء الكبرى. كان في تراكم هذه التغيّرات إعادة اصطفاف عميقة الأثر للقوى السياسيّة.

الاصطفافات الجديدة في أزمنة البارود: البرتغاليون

كان البارود يستعمل في أجزاء عديدة من نصف الكرة الأرضيّة الشرقي، منذ المرحلة الوسيطة المتأخرة، لجملة من الأغراض الثانوية، بما فيها بعض الأغراض العسكرية. غير أنّ فائدته العسكرية أخذت تتحسّن جيلاً فجيلاً في كلّ مكان تقريباً. فبعد أن كانت قيمته نابعةً مما يُثيره من فزع في صفوف العدو بدويّه المُربِك ـ ولعلّ ذلك كان هدفه الأصلي ـ أصبح يُستعمل لإطلاق المقذوفات ودفعها بقوّة. في القرن الخامس عشر، بدأ يحلّ محلّ آلات

الحصار القديمة، على الأقل في أراضي المسلمين وأوروبا المسيحية، لهدم الأسوار والحصون. وبحلول عام ١٤٥٠، وعلى نحوٍ متزامن بين الترك العثمانيين في شرق أوروبا والأوروبيين الغربيين، بات لسلاح المدفعيّة أهميّة لا جدال فيها في حروب الحصار، وتضاءلت تبعاً لذلك أهميّة الحصون المعزولة على نحوٍ سريع. سرعان ما أصبح سلاح المدفعيّة عنصراً مهمّاً في الحروب المباشرة أيضاً. في أثناء ذلك، شهدت البنادق اليدويّة، التي يُمكن لجنود المشاة حملها، تطوّراً ملحوظاً في أوروبا الغربيّة، بحيث باتت سلاحاً عسكريّاً رئيساً وحاسماً لجنود المشاة مع نهاية القرن. يبدو أنّ القوّات المسلّحة بالبنادق كانت تطوّراً أوروبيّاً بالأخصّ؛ وقد كان لها دور مركزيّ منذ وقت مبكّر بين المسلمين والمسيحيين في أوروبا؛ ثمّ إنها انتشرت تدريجيّاً في أجزاء الحاضرة الإسلامية الأخرى. غير أنّ بروز سلاح المدفعيّة في الحصار والمعارك المباشرة كان ذا تبعات سياسيّة مصيريّة في عموم دار الإسلام.

استدعى الاستعمال العسكري للبارود بأشكاله المختلفة ـ مثلما يحدث عادةً عند استحداث سلاحٍ رئيس جديد ـ تغييرات عديدة في تنظيم الجيوش ما قبل الحديثة؛ فكان منْ شأنه مساءلة العناصر الاجتماعيّة التي اعتمدت على التنظيم العسكري القديم. لا يعني ذلك بالضرورة أنّ تتنحّى الأنظمة العسكرية القديمة لمصلحة أنظمة جديدة؛ بيد أنّه يعني بكلّ تأكيد وجودَ صراعٍ قويّ في العديد من الحالات بين الأجسام العسكرية القديمة التي تتوخّى الحفاظ على مصالحها وامتيازاتها والأجسام الجديدة التي باتت في موقع يؤهلها لزعزعة ذلك. وقد كان مدى نجاح استعمال الأسلحة الجديدة وتكيّفها عاملاً حاسماً في حسم هذه الصراعات[1]. إضافةً إلى ذلك، لم تقتصر تداعيات التغيّر في الأسلحة على التنظيم العسكري فقط؛ فبحكم غلاء

---

(١) يُمكن الاطلاع على نقاش متأنٍ للمشكلات التي ظهرت نتيجة ذلك في الدولة المملوكيّة في سوريا ومصر في عمل ديفيد أيالون. انظر:

David Ayalon, *Gunpowder and Firearms in the Mamluk Kingdom: A Challenge to a Mediaeval Society* (London: Valentine Mitchell, 1956).

فلما كان حكم المماليك قائماً بدرجة كبيرة على نخبة أوليغارشية عسكرية، فإنّ السلاطين الذين أدركوا أهميّة الأسلحة النارية، قد واجهوا صعوبة كبيرة في إدخالها بفعاليّة إلى جيوشهم مقارنةً بغيرهم من الحكام، وأُجبروا على تقليص دورها إلى قوّة ثانويّة لا تحظى بدعم كافٍ.

أثمان المدافع، وبحكم ما استجدّ من تراجع قدرة الحصون المبنيّة بالحجر على الصمود، تزايدت أهميّة القوة العسكريّة المركزيّة المنظّمة، القادرة على تحمّل هذه التكاليف، على حساب الحاميات العسكرية المحلية (وإن لم تمنحها الأفضليّة دوماً وأبداً). لا يقلُّ أهميّةً عن ذلك ما انطوى عليه ظهور أسلحة البارود من الحاجة المستمرّة منذ البداية من تطويرٍ لتقنيات جديدة؛ فمنذ أيام الصين في القرن الثالث عشر، كانت الابتكارات العسكرية تتوالى بتسارعٍ غير مسبوق. وكان يحظى بالأفضليّة كل من يستطيع أن يبقى على اطلاعٍ بآخر التطويرات والتحسينات (وفي ذلك إرهاصات للتخصصية التقنية التي ستطبع الحداثة لاحقاً). غير أنّ المنافع التي تحققت بفضل ذلك للحكام من ذوي الموارد الكبيرة قد ترافقت مع ظهور إمكانات واسعة للتغيير السياسي العام.

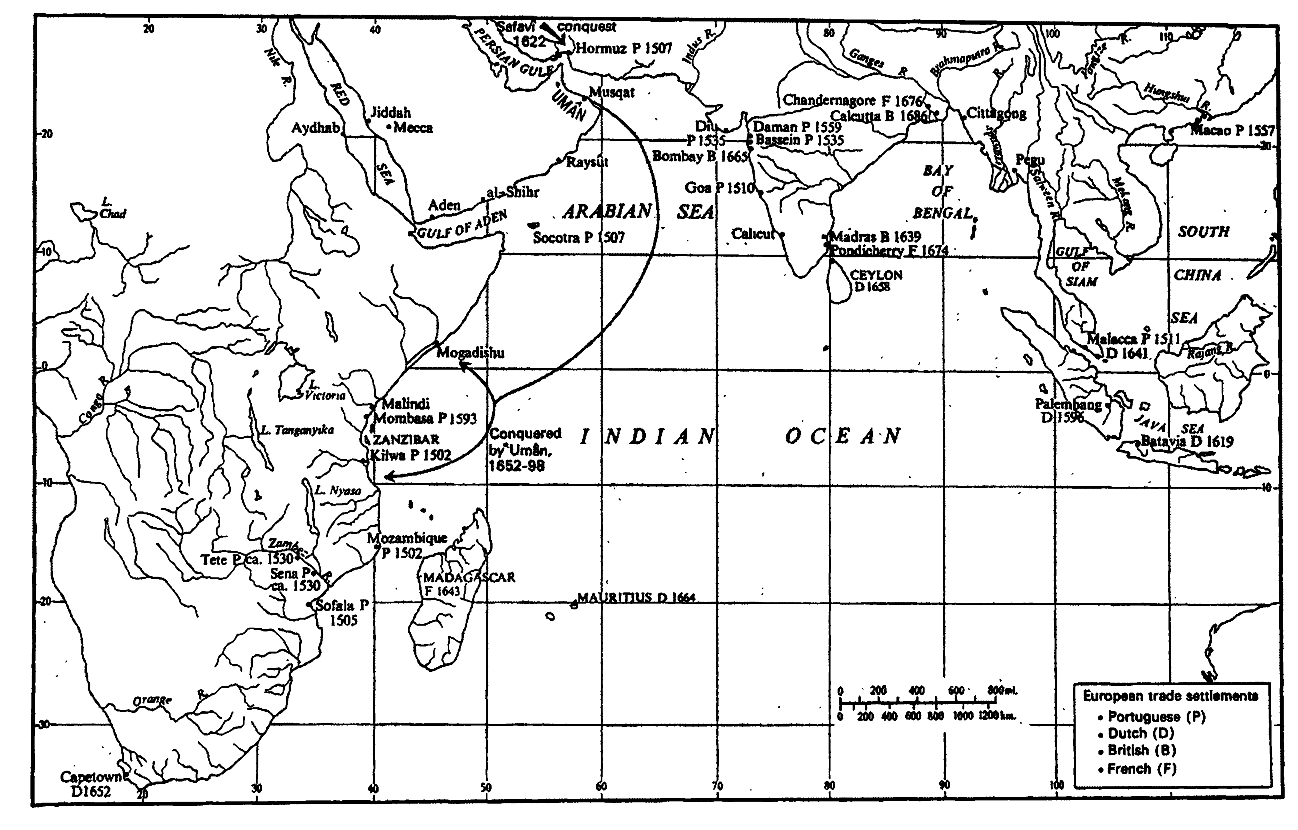
لم يكن البارود قطعاً هو العامل المؤثّر الكبير الوحيد في الاصطفافات الجديدة السياسية والاجتماعيّة ـ وفي النهاية، الثقافية ـ التي حدثت في الأجيال الثلاثة التالية لعام ١٤٥٠؛ غير أنّه ولا شكّ قد أدى دوراً مميّزاً، كما أنّه مثّل حادثة يسهل تمييزها وتعيينها وسط جملة العوامل الأقل جلاءً. ولعلّ مما لا يقلّ أهميّة عنه هو التغيّر الكبير في الميزان، داخل الحاضرة الإسلامية ككل، بين أراضي الإسلام القديم في المنطقة القاحلة الوسطى والأراضي الجديدة، التي كانت أكثر استقراراً في إنتاجها الزراعي، والتي بدأت تأخذ حجماً وحيّزاً أكبر في المجتمع الإسلاماتي الكلّي (إضافةً إلى التدهور المتطاول في الازدهار الزراعي بين النيل وجيحون). كما لا يُمكننا أن نغضّ النظر عن بعض الأحداث الفارقة في تلك المرحلة، مثل دخول البرتغاليين إلى خطوط التجارة في المحيط الهندي وتقدّم القوّة الروسيّة لدوقية موسكو. غير أنّ تقنيات البارود قد أدّت دوراً في تقدّم البرتغاليين والموسكويين. أما تزايد الحماسة والولاء للصوفيّة الطرقيّة بين القبائل التركيّة، والذي أدى دوراً مهماً، فربما كان ردّ فعل على المأزق السياسي للحاضرة الإسلامية في المرحلة الوسيطة المتأخرة. إننا لا نزال حتى اليوم في موقع لا يؤهّلنا لفهم الخلفيّة الكاملة للاصطفافات الجديدة التي ظهرت في الحاضرة الإسلامية بعد ظهور البارود سلاحاً رئيساً.

إنّ بعض نتائج ذلك سهلة التتبّع. لقد لاحظنا سابقاً بعض نتائج الوضعيّة الجديدة في المغرب الكبير Maghrib وفي غرب بلاد السودان: وهي نتائج يُمكن تتبّعها بالعودة إلى الدور الجديد للبارود في بناء الإمبراطوريات. تقدّم البرتغاليون والقشتاليون في إسبانيا ثمّ عبروا إلى ساحل بلاد المغرب مما أدّى إلى تحوّل في السياسات هناك (منذ ذلك الحين فصاعداً، لم تعد سلالات البربر الآتية من البرّ الداخلي هي من تحكم هناك، بل ممثّلون عن المدن بقوّاتهم المسلحة). توجّه الجزء الأكبر من بلاد المغرب الكبير، تبعاً لمصالح الموانئ، تلقاء بناء علاقات وثيقة مع العثمانيين. ولكن، في الجزء الغربيّ الأقصى من المغرب الكبير، أي في المغرب Morocco، حيث كانت الزراعة الداخليّة أعمق باتجاه الداخل، وحيث كانت المدن الكبرى تقع في البرّ الداخلي، استدعت الهجمة البرتغاليّة ردّ فعل مستقلّاً. فأشراف المغرب الكبير (أحفاد النبي، وبخاصّة عائلة الأدارسة التي حافظ المغرب تحت لوائها على استقلاله عن العباسيين) باتوا يمثّلون تقوى الإسلام كما انتشرت من المدن، في محاكاة أو منافسة مع تقوى الطرق الصوفيّة التي انتشرت بين القبائل. تحت قيادة الأشراف، أمكن للمغاربة أن يحشدوا قواهم لطرد البرتغاليين من سواحلهم (بل، وعرضاً، لصدّ محاولات العثمانيين لمدّ سيطرتهم). بدورها، وجدت قوّة الأشراف الجديدة، المنتصرة في أرضها والمُسلّحة جيّداً، منفذاً لتصريف طاقاتها في حملة غير مسبوقة (١٥٩١) على بلاد السودان مروراً بالصحراء الكبرى، حيث كانت أسلحة البارود مفاجأة جديدة ذات مفاعيل مدمّرة هناك. لقد أشرنا سابقاً إلى أنّ هذه الحملة قد أدّت إلى خراب تمبكتو. غير أنّ القاعدة الاقتصاديّة لإمبراطورية الأشراف، المعزولة بين الأطلسيّ والصحراء الكبرى، لم تكن كبيرةً بما يكفي للحفاظ على قوّاتها وإعادة بناء المناطق التي فتحتها. باتت التجارة مع غينيا عبر الأطلسي التي احتكرها البرتغاليون تنافسُ التجارة الممتدّة عبر الصحراء الكبرى مع هذه المناطق الجنوبيّة. وهكذا تُركت بلاد السودان لتدبّر شؤونها بنفسها، مُثقلةً بحكم طبقة عسكريّة؛ في حين تراجعت المغرب وارتدّت إلى استقلالها الذي بدأت تتقاسمه نوازع الغيرة والتنافس.

لعلّ النتيجة الأبلغ أثراً لتلك الوضعيّة، وبخاصّة للهجمة البرتغاليّة،

كانت إعادة اصطفاف القوى في البحار الجنوبيّة. كان تقدّم البرتغاليين هناك مذهلاً وإن لم تكن له آثارٌ عميقة بعيدة المدى. خلال القرن الخامس عشر، اتصل البرتغاليون تجاريّاً مع ساحل غينيا، ثمّ اندفعوا جنوباً وصولاً إلى الكونغو على الساحل الإفريقي الغربي. في عام ١٤٩٨، تمكّن فاسكو دي جاما من الالتفاف حول الرأس الجنوبي لإفريقيا، بحيث تمكّن من وصل خطوط التجارة البرتغاليّة على الساحل الغربي مع خطوط تجارة العرب القديمة على الساحل الشرقي لإفريقيا؛ فدخل البرتغاليون إلى تجارة البحار الجنوبيّة، المتصلة آنذاك بالتجارة على ساحل إفريقيا الشرقي. منذ عام ١٥٠١، انتهج البرتغاليون المسيحيون سياسة واعية تهدف إلى تخريب تجارة المسلمين في المحيط الهندي؛ أو بالأدق وبعبارة أكثر واقعيّة، فإنّهم عملوا على قطع خطّ التجارة الممتدّ إلى البحر الأحمر ومنه إلى مصر ثمّ المتوسّط وصولاً إلى البندقيّة، التي كانت لشبونة آنذاك تعدّها خصمها التجاريّ الرئيس؛ كما فرضوا إتاوات على السفن التي تمكّنوا من إرهابها وترويعها. وقد لاقوا في البداية نجاحاً في مسعاهم هذا بحكم عامل المفاجأة. اكتسب البرتغاليون عبر الملاحة في الأطلسيّ عُدّةً بحريّة قويّة أكبر من تلك التي كانت تسيطر على المحيط الهندي (الذي كانت الرحلات فيه مقسّمة إلى أجزاء صغيرة). كان الصينيون وحدهم من يملكون سفناً بذات القوّة والحجم، بل ربما كانت أكبر. وقد كان لهذه المزايا التقنيّة [عند البرتغاليين]، إضافة إلى وجود حكومة قويّة في موطنهم، قدرةٌ على موازنة القصور الناجم عن بعد المسافة بين رحلاتهم وقواعدهم في غرب إفريقيا.

لم تكن ظروف المرحلة الوسيطة المتأخّرة مواتية لتوحيد جهود المسلمين السياسيّة؛ فقد كانت التجارة في البحار الجنوبيّة مقسّمة بين مجموعة كبيرة من مدن المسلمين التجاريّة الضعيفة الاستقلال، والتي كانت قوى البرّ الداخلي تحكمها وتسيطر عليها في أحايين كثيرة. ففي منطقة مثل ماليزيا على سبيل المثال، كان «السلطان»، وهو الشخصيّة صاحبة الزعامة في المدينة، غالباً من التجار، وكان أحياناً يحتكر تجارة ميناءٍ بأكمله ويحكمُهُ، وفي بعض الأحيان كان قادراً على مدّ نفوذه للتحكّم ببعض الموانئ الأخرى البعيدة.



المحيط الهندي في القرن السادس عشر وبواكير القرن السابع عشر

ضمن هذه الوضعيّة تمكّن التجار البرتغاليون من ترسيخ أقدامهم بسهولة؛ وأمكن لهم، بحكم غياب أيّ فعل منظّم من قبل المسلمين، أن يُجبروا المسلمين على اتخاذ وضعيّة دفاعية. وبحكم غياب الوسطاء وقلّة تكلفة التجارة على الطرق المائيّة المتصلة من دون انقطاع، مع سيطرة البرتغاليين عليها لثلاثة أجيال، أمكن لهم أن ينتفعوا على نحوٍ منظّم من معظم السوق النامي في الغرب. وهكذا، فإنّ ما كان مملكة صغيرة قد أصبح نافذة تجاريّة لما له أن يُشكّل إمبراطوريّة كبرى؛ كان لدى لشبونة قدرات تجاريّة تتجاوز قدرات أي ميناء من موانئ المسلمين بمفرده. إنّ الانضباط العام الذي تمكنت مملكة البرتغاليين من فرضه على تجارها بفضل الروح الهيئاتية ـ وهذا الانضباط هو ما جعل البرتغاليين يتصرفون كقوّة موحّدة حتى في المناطق البعيدة عن موطنهم ـ قد تعزّز بفعل العصبيّة المسيحية لأولئك الرجال الذين اعتادوا على قتال المسلمين في غرب المتوسط، بحيث إنّهم كانوا يشعرون بتضامنهم الداخليّ في عدائهم للتجار المسلمين من كافّة الجنسيات. وقد كانت لهم بعض المزايا الثانوية إضافةً إلى ذلك؛ فأوّلاً، كانت عدّتهم البحريّة وأسلحتهم المدفعيّة في بعض الحالات أفضل من تلك المستعملة في البحار الجنوبيّة، التي كانت أسلحة البارود قد بدأت للتو بالوصول إليها من المناطق الشمالية. و[ثانياً] كانت قواعدهم في غرب إفريقيا عصيّة عن أن تصل إليها إمبراطوريات المسلسين القويّة، مثلما أنّ معاقل هذه الإمبراطوريّات في البرّ الداخلي كانت صعبة الوصول على البرتغاليين المعتمدين على قوّتهم البحريّة. بالمحصلة، أدّى البرتغاليون دور إمبراطوريّة بارود في البحار الجنوبية، وتمكّنوا من توظيف المزايا التقنيّة التي توفّرها نزعة المركزة في الدولة في خدمة أهدافهم البحريّة، مثلما فعلت بقيّة الإمبراطوريّات في البر.

نتيجة لذلك، كان البرتغاليون في البحر أقوى من أيّ قوّة مسلمة منفردة واجهتهم، بخاصّة في الغرب من سيلان، ولم تتمكّن القوى المسلمة المعنيّة من الحفاظ على اتحاد قويّ في مواجهة الدخلاء. في عام ١٥٠٨، هزم المماليك والكجراتيون البرتغاليين؛ ولكنّ البرتغاليين تمكّنوا في السنة التالية من تدمير أسطولهم الموّحد في ديو في كجرات. في ذلك الوقت، كان نظام المماليك يواجه مشاكل حقيقيّة في موطنه، ولم يتمكّن من استرجاع عافيته

بعد هذه الهزيمة. بحلول عام ١٥١١، كان البرتغاليون قد أقاموا نقاطاً تجاريّة محصّنة عند مضيق هرمس (على باب الخليج العربي)، وعند غوا (على الساحل الغربي لهضبة الدكن)، وفي ملقة، في منطقة المضائق المفضية إلى بحر الصين الجنوبي. في عام ١٥٣٨، تفكّك تحالفُ العثمانيين والكجراتيين مبكّراً فلم يتمكّن من منع البرتغاليين من تحقيق انتصار جديد، وهو ما رسّخ موقع البرتغاليين.

امتلك البرتغاليون لمعظم الوقت عدداً من الموانئ المهمّة المتفرّقة هنا وهناك؛ ولكنّ معظم الموانئ ظلّت في يد المسلمين (أو الهندوس)، سواء أكانت مستقلّة أم تابعة لحكّام من البر الداخلي. حافظ المسلمون والهندوس والصينيّون على قدرٍ مهمّ من التجارة. ولكنّ البرتغاليين باتوا أقوياء إلى درجة مكّنتهم لبعض الوقت من منع أيّ تجارة بعيدة يُمكن لها أن تنافسهم في التصدير إلى أوروبا، وقطعوا الطريق بالأخص على التجارة إلى البحر الأحمر ومنه إلى مصر (يبدو أنّ بعض هذه التجارات قد انتقلت إلى الخليج العربي ومنه إلى الطرق البريّة؛ وقد تمّت استعادة التجارة عبر البحر الأحمر في غضون قرن من الزمن). لقد كان الأمر عاصفةً قاسية وإن كانت طارئة ومؤقّتة، عصفت بقوى المسلمين في البحار الجنوبيّة وبعض مناطق الازدهار التجاري للمسلمين، بخاصّة في مصر وبعض مدن الجزيرة العربية.

بالغت كتابات المؤرّخين الأوروبيين في حجم الأثر الذي خلفه قدوم البرتغاليين إلى البحار الجنوبيّة على الحياة الإسلاماتيّة، وأعتقد أنّ مردّ ذلك يعود إلى ثلاثة أسباب: **أوّلاً**، كان للتوسّع في المحيطات في ذلك الوقت أثر كبير وهائل على أوروبا الغربيّة؛ وغالباً ما يميل الأوروبيون إلى قراءة تاريخ بقيّة العالم تبعاً للتاريخ الأوروبي (إضافة إلى ذلك، فإنّ المصادر الغربيّة الحديثة تقول لنا عن النشاط الغربي أكثر مما تقوله لنا عن نشاط الآخرين). **ثانياً**، كان حجم صادرات الهولنديين والإنكليز والفرنسيين في القرن السابع كبيراً جداً؛ وبالتالي فقد تمّ إسقاط حجم التجارة الأوروبية في نهاية القرن السادس عشر والقرن السابع عشر بأثر ارتجاعي على البرتغاليين بوصفهم اللحظة الأولى من هذا التطوّر وبوصفهم السبّاقين في تلك الحركة. (من منظور غربي حديث محض، يصعب رؤية الفارق في الدور الذي أدّته في

تاريخ العالم إمبراطوريّةُ بارود مثل إمبراطورية البرتغاليين، التي قامت على مجموعة من التطوّرات التي عمّت الحياة المدينية في ذلك الوقت، والدور الذي قامت به إمبراطوريات البحار الأوروبية المتأخّرة التي قامت على قاعدة جديدة جذرياً لا يشاركها فيها بقيّة العالم). **ثالثاً**، كانت أكبر الآثار الواقعة على أراضي المسلمين قد وقعت في الأراضي الأقرب إلى الغرب الحديث، في شرق المتوسّط، والتي كانت، لجملة من الأسباب التي أسلفنا ذكرها، تُمثّل بالنسبة إلى الباحثين الغربيين المُحدثين الحاضرة الإسلامية بأسرها(٢).

الاصطفافات الجديدة: إمبراطوريات البرّ (١٤٩٨ ـ ١٥٢٦)

في تلك الأثناء، أسهمت مجموعة من الأحداث المهمّة، التي حصلت في لحظة فارقة من مسار التطوّر العسكريّ، في بلورة اصطفاف جديد لإمبراطوريات البرّ الكبرى. فقد استهلّ التشيع التركي، الذي كان يحشد طاقاته وقواه خلال القرن الخامس عشر بين مختلف الطرق الصوفيّة في المنطقة حول أذربيجان والأناضول، استهلّ حركة واسعة اجتذبت اهتمام المسلمين آنذاك أكثر مما فعلت الهجمة البرتغالية. كان قادة الطريقة الصفويّة في أردبيل قد بنوا علاقات وثيقة مع العناصر الشيعيّة من مختلف المناطق، بخاصّة بين القبائل التركيّة الرعويّة، ووجّهوا العديد منهم في غارات للجهاد ضدّ المسيحيين الجورجيين والشركس في القوقاز. وقد استَعْدَوا بذلك العائلة

---

(٢) لقد لخص برنارد فليك فشل البرتغاليين في تحقيق أهدافهم في ماليزيا في الفصل الرابع من عمله. انظر:

Bernard H. M. Vlekke, *Nusantara: A History of Indonesia*, rev. ed. (The Hague: W. Van Hoeve, 1959), chap. 4.

للمزيد حول استمرار أهميّة تجارة المسلمين على طول القرن السادس عشر، انظر على سبيل المثال مقدّمة هنريك دنلوب لكتابه:

Hendrik Dunlop, *Bronnen tot de geschiedenis der Oostindische Compagnie in Perzië* ('s-Gravenhage: M. Nijhoff, 1930).

كان جاكوب فان لور هو من بدأ بمراجعة الأفكار القديمة حول القرن السادس عشر في البحار الجنوبية في كتابه. انظر:

Jacob C. van Leur, *Indonesian Trade and Society* (The Hague: Bandung, 1955).

أما كتاب **التجارة الآسيويّة والتأثير الأوروبي على الأرخبيل الإندونيسي** ففيه تعديل لبعض خلاصاته من دون أن يمسّ جوهرها. انظر:

M. A. P. Meilink-Roelofsz, *Asian Trade and European Influence in the Indonesian Archipelago between 1500 and about 1630* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1962).

الأكثر قوّة في تلك المنطقة، زعماء آق قويونلو (الخرفان البيض) [وكانوا من السنّة]، السلالة القبليّة التي كان سلاطينها يحكمون منطقة ما بين النهرين وغرب إيران. في عام ١٥٠٠، تمكّن إسماعيل، وارث المشيخة الصوفيّة ذو الستة عشر عاماً، من حشد أتباعه للانتقام لمقتل أبيه على يد الآق قويونلو؛ وبحلول عام ١٥٠٣، كان قد سيطر على أذربيجان، حيث جعل من تبريز عاصمته، واحتل بعدها كلّ الجزء الغربيّ من إيران وحوض نهري دجلة والفرات. لم يعد إسماعيل مجرّد **بير** [شيخ صوفيّ]، بل بات أيضاً شاهاً (ملكاً).

كان لدى إسماعيل وأتباعه آمال مهدويّة بخصوصه؛ يُقال بأنّ بعض أتباعه كان يؤمنون بأنّهم لن يُقتلوا في المعارك بفضل حضوره. فرض شاه إسماعيل على السكان الذين أخضعهم من الترك والفرس والعرب عقيدته الشيعيّة، ولم يُبالِ بإعمال سياسات الاضطهاد في نشرها إذا لزم الأمر: كان الدعاء في صلاة الجمعة يُؤدى لزاماً بالصيغة الشيعيّة، وكان على الخطباء أن يلعنوا أبا بكر وعمر جهاراً بوصفهم مغتصبين لحقّ عليّ في خلافة محمد. لم يكن أمل إسماعيل في النهاية مقتصراً على تأسيس حكم شيعيّ، بل على محو وجود أهل السنة والجماعة، وهو تطلّع قلّما تجرأ الشيعة على السعي إليه أو تحقيقه؛ بل إنّه كان يأمل في تحقيق ذلك على امتداد الحاضرة الإسلامية قاطبة. وهكذا فقد تجاوز حدود مُلك الخرفان البيض في ١٥١٠ وهاجم وقتل [محمد] شيباني خان، الذي كان للتو قد وحّد المنطقة الواسعة التابعة للدول التيمورية من حوض جيحون إلى خراسان تحت حكم الأوزبك؛ وبهذه الضربة، ضمّ إسماعيل خراسان وما تلاها من الجنوب الشرقي وأجبر الأوزبك على التوجّه إلى شمال جيحون. (يُقال بأنّ إسماعيل قد ملأ جمجمة شيباني ذهباً وجعلها كأساً يشرب به).

كان لدى إسماعيل العديد من الأتباع الترك ضمن أراضي العثمانيين في الغرب، وهم المعروفون بالـ «قزلباش»، التي تعني «ذوي الرؤوس الحمراء» نسبة إلى القبعات الحمراء التي كانت تُميّزهم. وقد نهض هؤلاء في دعمه عام ١٥١١. غير أنّ مسعاه هذا سرعان ما أُجهض. ففي عام ١٥١٢، كما رأينا، تمّ خلع بايزيد (بإرادة القادة العثمانيين) ليحلّ محله ابنه سليم، الذي اشتهر بسليم القاطع (أو بحسب الوصف القديم بسليم العابس the Grim).

قام سليم بإجهاض الصعود الشيعي بقوّة، وسرعان ما قاد قوّاته لمواجهة إسماعيل نفسه. بالكاد تمكّن إسماعيل من تجهيز دفاعاته، ولم يكن بمُكنتِه فعل ما هو أكثر من ذلك. في ١٥١٤، عندما تقدّم العثمانيون، كان سلاح مدفعيّته لا يزال مشتبكاً في المعارك شرقاً، فهُزم جيشه في جالديران، غير بعيدٍ عن تبريز. حاول إسماعيل مواجهة تفوّق العثمانيين في المدفعية والمشاة بمناورات جريئة من الفرسان، غير أنّ الحظّ لم يحالفه. تلت ذلك مناوشات ومعارك كانت في معظمها في صالح العثمانيين. وصحيحٌ أنّ سليماً لم ينتزع من أراضي إسماعيل إلا القليل، إلا أنّ إسماعيل قد تخلّى إثر الهزائم عن مطامعه في توجيه حملاته إلى الغرب.

أقام إسماعيل في الأراضي التي سيطر عليها دولةً شيعيّة متعصّبة؛ فاستأصل طرق أهل السنة والجماعة الصوفيّة، وسلب زواياها وأوقافها منها، وأعدم كثيراً من علماء السنّة أو نفاهم خارج دولته. في المقابل، جلب إليه علماء الشيعة (بخاصّة من العرب) من شرق الجزيرة العربية ومن سوريا ومن كلّ مكان وُجدوا فيه، ليُعلّموا السكان العقيدة الجديدة. وقد تمّ إنجاز هذا العمل بكفاءة على الرغم من أنّ السلالة الصفويّة قد عاشت أزمنة من الضعف بعد وفاة شاه إسماعيل (١٥٢٤)، بحيث ظلّت الدولة (التي تُعرف عادةً بـ «الإمبراطورية الفارسية») قائمةً على قاعدة شيعيّة لأكثر من قرنين، وظلّت الأراضي التي حكمتها شيعيّةً حتّى بعد أفولها. في الجانب الآخر، بدأ اضطهاد الأقلية الشيعية في الأناضول عند العثمانيين وفي حوض نهري سيحون وجيحون عند الأوزبك، وأجبروا على التخفّي والاختباء. وهكذا باتت الحاضرة الإسلامية الآن منقسّمةً على نحوٍ أكيد بين مناطق ذات أغلبية سنية وأخرى ذات أغلبية شيعية، تُمارس كلّ منهما الاضطهاد بحقّ الأقلية الأخرى في أراضيها. وبدأت الوحدة المدنيّة لدار الإسلام بالتضعضع.

في الحملة التي شنّها سليم على إسماعيل، لقي مقاومةً من مماليك مصر. وهكذا زحف في عام ١٥١٦ إلى سوريا ليواجههم [في معركة مرج دابق]. وهنا أيضاً، كان لسلاح المدفعيّة في ساحة المعركة دوره الحاسم (وقد ساعدته أيضاً الخيانة التي قام بها أحد قادة المماليك لسلاح الفرسان، الذين عملت مناوراتهم على تفادي سلاح المدفعية). أسفرت الحملة، على

الرغم من الاستماتة التي أظهرها المماليك والعرب في القاهرة، عن احتلال دائم لسوريا ومصر، بل وغرب الجزيرة العربية).

كانت دولة المماليك في تلك المناطق قد بدأت تفقد قوّتها منذ عدّة أجيال، وقد تضاعفت مشاكلها بفعل تراجع العائدات التي كانت تجنيها من عبور السفن بسبب نشاط البرتغاليين. وقد حلّت محلّها الآن دولة أوسع بكثير في مواردها وفي التزاماتها. أصبحت الدولة العثمانيّة المتنامية، بخلاف المماليك الضعاف، قوّة بحريّة لا يُستهان بها؛ فظفرت أساطيلها بالسيادة على شرقي المتوسط من يد المدن الإيطالية. وفي نفس الوقت الذي سيطر فيه العثمانيون على مصر، حظوا بولاء مهمّ من القوات البحريّة لبلاد المغرب الكبير، التي كانت بحاجة إلى العون في مواجهة العدوان الإسباني. نتيجة لذلك كلّه، تضاعفت رقعة الدولة العثمانية ثلاثة أضعاف خلال جيل واحد، وأصبحت طوال القرون الثلاثة التي تلت ذلك قوّة مسلمة عظيمة على امتداد منطقة حوض البحر الأبيض المتوسط. كيّفت الإمبراطوريّة مؤسساتها الصلبة التي طوّرتها على ثغورها في الأناضول وفي البلقان لتُدير كلّ هذه المنطقة الواسعة. وعلى الرغم من أنّ سيطرتها على المقاطعات الجديدة لم تكن سيطرة محكمة مثل سيطرتها على مقاطعاتها الأولى، إلا أنّها نجحت على المستويات الاجتماعية العليا على الأقل في صهر الحياة الاجتماعية والثقافية لجميع شعوبها ضمن قوالبها وأنماطها الإمبراطوريّة. وعاش معظم العرب والترك الغربيون وثلة من شعوب المسلمين المجاورة لهم ضمن الخطوط الإرشادية التي صاغها العثمانيون.

في الوقت نفسه، شهدت الحاضرة الإسلامية في شمال الهند ظهور كيان سياسيّ جديد. كانت الخطوات الأولى في هذا الطريق مرتبطةً في بعض جوانبها بصعود الصفويين؛ فقد هرب أحد الحكام التيموريين المتأخّرين الضعفاء، [ظهير الدين] بابر، من غزو الأوزبك لحوض جيحون، وكان له من السمعة (والدعم من أتباعه) ما أهّله للسيطرة على بقايا القوّة التيمورية في كابول، في جبال أفغانستان؛ ثمّ كان له من الطموح والمهارة ما مكّنه بعد اتخاذ هذه المملكة الجبليّة قاعدةً له، أن يتدخّل في السياسات المضطربة لسلطنة دلهي، ثمّ يستولي على السلطة في جزء من شمال الهند. جسّد بابر، مثل إسماعيل ـ الذي تحالف وإياه ضدّ الأوزبك ـ صفات الفُرْقة والمجازفة

التي طبعت الحياة السياسيّة في المراحل الوسيطة؛ وجسّد إضافةً إلى ذلك النموذج المغولي في الدول الراعية؛ ومثل إسماعيل، أسهم بابر في تأسيس دولة قطعت شوطاً بعيداً في قلب وعكس نمط الحياة السياسيّة المتذرّرة. لم تنجح دولة لودهي في دلهي، على ما يبدو، في الفكاك من الالتزامات المحليّة المفرطة التي أعاقت الحكّام السابقين في دلهي. في عام ١٥٢٦، تمكّن بابر من هزيمة أمراء دلهي في البنجاب، على الطرف الشمالي الغربي من دلهي، جزئيّاً بمساعدة من سلاح المدفعية. ولم يتمكن اللودهيون من حشد مناصريهم بعد ذلك. وهكذا اعتلى عرش دلهي، وأعاد إليه حيويّته وقوّته. غير أنّه توفّي في ١٥٣٠. وعلى الرغم من بعض النجاحات العسكرية التي حققها ابنه، إلا أنّ الخلافات حوله قد تكاثرت، ونمّت إزاحته عن العرش (١٥٤٠). ثم عاد أحد أبناء بابر إلى عرش إمبراطورية شمال الهند في عام ١٥٥٦، التي كانت تخطو قُدماً باتجاه الحكم المركزي على النمط الذي أراده بابر. لم يكن بابر نفسه (وقد كان كاتباً وأديباً رفيعاً بالتركيّة) هو من منح لهذه الإمبراطورية صورتها وشكلها؛ ولكنّه أسهم في تشكيل التقليد السلالي الذي عزّز ـ عندما عاد أنصاره إلى السلطة ـ من مكانة الإمبراطورية ورفع من هيبتها وقدرها وقوّى الصلات الحيّة بين المجتمع الهندي والدوائر الثقافيّة العليا في الشمال وفي الغرب.

قامت الإمبراطوريات الثلاث على أساس ثلاث عائلات حاكمة، تمتدّ جذور كلّ واحدة منها إلى القرن الرابع عشر، فكان لسلطة كلّ منها قاعدة عميقة ومتينة، مقارنة بالدول التي نهضت على مغامرة عسكريّة عابرة؛ فقد كان للعثمانيين أصلاً دولة واضحة المعالم، وكان للصفويين تقليدٌ سلطويّ مُتّبع في طريقتهم الصوفيّة الواسعة ذات النزعة الحربيّة، وكان للتيموريين في الهند تراثٌ جليل يعود إلى زمن تيمور. يُمكن إضافة إمبراطوريّة الأوزبك في شمال جيحون إلى هذه القائمة، إذ تعود هي الأخرى إلى دولة الأوزبك في خوارزم وإلى تراثها المغولي. كانت هذه السلالات في موقع يؤهّلها لتوطيد قوّتها الإمبراطورية في أثناء ما شهده عصر البارود من اصطفافات جديدة؛ ومن ثمّ فقد كانت هذه الإمبراطوريّات متمايزة عما سبقها، لا من حيث دوام سلطانها وسعة رقعته فقط، بل أيضاً من جهة فاعليّة نظام حكمها المطلق وكفاءته. وقد وسّعت هذه الإمبراطوريات من انتشار النزوعات نحو نمط

الدولة العسكرية الراعية على نطاق واسع، والتي أعتقد بأنّ العثمانيين كانوا قد بدؤوا بتبنيها مع نهاية القرن الخامس عشر. في الآن ذاته، تغيّرت ملامح هذا النوع من الدول [أي الدول العسكريّة الراعية] ـ كما أرى ـ واكتسبت ملامح جديدة في الإمبراطوريات الجديدة.

تمكّنت هذه الإمبراطوريات الجديدة في القرن السادس عشر من عكس الاتجاه النازع نحو ترسيخ حكم الأمراء المعزولين وتطبيعه في المجتمع الإسلاماتي. يعود ذلك في اعتقادي إلى أنّ التوليفات السنّية التي ظهرت في المرحلة الوسيطة المبكّرة كانت توليفات غير مستقرة (إنّ النشوء المحلي الذاتي ضمن النظام نفسه لبُنى مستقرّة نسبيّاً ـ مثل نظام المماليك في مصر وسوريا والحركات الشيعيّة الطرقيّة في المقابل ـ يُشير إلى أنّ هذا التوازن الدقيق يُمكن له أن يُنتج إما حالات متطرّفة منه أو حالات معارضة له). كانت الدولة العسكرية الراعية استجابة طبيعية لإمكانيّات استغلال المجتمع التعاقدي اللامركزي، ما أن استقرّت أنماط ذلك المجتمع وأساليبه.

ولكن إمكانيّة تأسيس إمبراطوريات بيروقراطيّة كبرى كنتائج لهذه النزوعات ـ لا في أوروبا والهند فقط، بل أيضاً في الأراضي الإيرانية ـ السامية (وإن تأخر حدوث ذلك) ـ يُؤشّر على مفاعيل ضغوط أخرى أيضاً. لقد أشرتُ إلى وجود ثلاثة مكوّنات أسهمت في عدم استقرار السلطة الزراعية في المنطقة القاحلة الوسطى: التوزّع المتناثر للزراعة، الذي صعّب على السلطات المركزية ذات الأساس الزراعي مهمّة جمع الإيرادات؛ هشاشة الزراعة في المناطق الهامشيّة وضعف السيطرة على الفلاحين؛ المنافسة الكامنة مع القوى الرعوية. يبدو بأنّه قد أمكن التصدّي لآثار هذه الظروف الثلاثة جزئياً، مع تزايد تأثير أسلحة البارود، بطريقتين اثنتين على الأقل: أولاً من خلال الحاجة إلى أسلحة البارود نفسها، وثانياً من خلال القيود التي فرضها البارود على حركة البدو لمسافات بعيدة. إذاً، فقد تمّ تقويض جزء من أساسات المجتمع الإسلاماتي التعاقدي اللامركزي الكوزموبوليتاني.

لقد أشرت سابقاً إلى المزايا التي جلبتها أسلحة البارود للحكام ذوي الموارد الثرية. بحلول القرن الخامس عشر، عندما أصبحت أسلحة البارود

قوة مهيمنة في المعارك، بات الابتكار التقني المستمرّ عاملاً مُحدّداً للأساليب الحكومية. كانت السلطات المركزيّة وحدها القادرة على تحمّل أعباء تحديث هذه التقنيات وتكاليفه. وحتى في الحالات التي يقلّ فيها استعمال البارود، كما هي الحال في القوات المعتمدة على الخيّالة والفرسان، كانت التوقعات السياسيّة تتشكّل تبعاً لذلك المزاج السائد. في الوقت نفسه، كان من شأن الإخضاع المتزايد للشرائح الحاكمة بين بدو السهوب للأعراف الثقافية والاقتصادية المستقاة من المجتمع المديني أن تُضعِف احتماليّة ظهور إمبراطوريات سهوبية واسعة، والتي تمثّل المصدر الأهم لحشد قوّة الرعاة البدو. وربما، قبل انتشار أشكال البنادق المحمولة، أسهمت فعاليّة سلاح المدفعيّة وهيبته في زيادة قوّة قبضة السلطات المركزيّة على البدو المحليين. لا يُجانب المرء الصواب إن خمّن بأنّ هذه التغيّرات قد أسهمت في زيادة فعاليّة نزعة الحكم المطلق الجديدة.

مع استعادة شيء من المركزيّة البيروقراطية وشيء من الاستقرار في الحكم السلالي، بدأت المعايير التقليدية للتعاقدية الإسلاماتيّة للمجتمع بالتحوّل إن لم يكن بالاختفاء. تضاءل الحراك الاجتماعي على ما يبدو في بعض المناطق على الأقل. في الإمبراطورية العثمانية، أصبحت النقابات الحرفيّة أكثر قوّة وأقلّ مرونةً من الشكل الذي عرفته الحاضرة الإسلامية سابقاً، فيما ظلّ العديد من المسلمين في الهند منظّمين ضمن نظام الطبقات وإن لم يكن على نحوٍ موافق للمُحدّدات الهندوسيّة تماماً. إنّ وجود هذه الاستمراريّات المحليّة ليس مفاجئاً. ولكن، حتى في الإمبراطورية الصفوية المتمركزة في الأراضي الإيرانية ـ الساميّة القديمة، أصبحت النقابات فيما يبدو منظّمة على نحوٍ أكثر إحكاماً، وتزايد اعتمادها على الدولة.

إنّ ما أسميته نمط «الدول العسكرية الراعية» لم يكن أبداً نمطاً موحداً، غير أنني أستطيع أن أرى بعض النتائج المشتركة التي طبعتها ظروف ذلك العصر على هذه الدول. فمنذ المراحل الوسيطة المتأخرة، بدأت إعاقة النزوعات الساعية إلى تحقيق قدر من الاستقلال والحكم الذاتي في المدن؛ وفي ظلّ إمبراطوريات البارود، باتت المدن أكثر خضوعاً للسيطرة البيروقراطية. وصل إشراف الحكومة المركزيّة وتدخّلها في الشؤون المختلفة إلى أوجِه في ظلّ الإمبراطورية العثمانية. لاحقاً، تطوّرت البيروقراطية

المركزيّة، التي كانت بالأساس ذراعاً لجهاز الجيش المنظّم على نحوٍ شامل في كتلة واحدة، تطوّرت إلى درجةٍ قلّت معها أهميّة العائلة الحاكمة. بالعموم، مُنح رأس العائلة الحاكمة حقوق الخليفة وامتيازاته؛ ولكنّ بقيّة أفراد العائلة احتفظوا بدورهم وفرصهم المستقلّة إلى حدٍّ ما (بالطبع تمّ قمعهم في بعض الأحيان بوصفهم تهديداً للوحدة المركزية). وقد استدعى ذلك بالضرورة شيئاً من التعديل في أنماط وراثة العرش.

كانت آلية خلافة الحكم في المركز مرتبطة بالضرورة بآلية خلافة المناصب في بقيّة المجتمع؛ أي إنّها كانت مُستوعبة في نهاية المطاف ضمن آليات خلافة المناصب الدنيا بين الأشخاص الذين يعتمد المركز عليهم. في اثنتين على الأقل من الدول العسكرية الراعية المتأخرة، عندما بات الحفاظ على السلطة المركزيّة يتمّ باستئثار مفرط أكثر من أي وقت مضى في المراحل الوسيطة، باتت قاعدة خلافة المناصب من خلال النزاع المسلّح، وهي القاعدة المتجانسة مع التقليد الإسلاماتي، قاعدةً مشرعنة رسمياً. تمّ استبعاد آليّة توريث المنصب بالتعيين من الحاكم السابق (وهي البديل الطبيعي) على نحوٍ مقصود ـ وبات يُقال بأنّ تقلّد المنصب أمرٌ مرهون بإرادة الله وتقديره ـ بحيث لا يتأتّى للأب أن يتدخّل لمصلحة أحد أبنائه ويستبعد حق أبنائه الآخرين. كان كلّ ما بإمكان الأب أن يفعله هو أن يولّي أحد أبنائه منصباً عسكريّاً يمنحه مزايا تفوق بقيّة إخوته عند اقتراب وفاة الأب. وقد تمّ العمل بهذا الأسلوب مراراً عند الملوك التيموريين في الهند؛ وحتى عندما قام الحاكم التيموري أورنجزيب بالنصّ على تفضيله أن يخلفه واحدٌ من أبنائه، ظلّ مُعترفاً بأحقيّة ابنه الآخر بالمُلك. تجسّد هذا المبدأ في **القانون** العثماني(*). أقرّ الحكام الصفويون بصلاحية هذا المبدأ في الدول المجاورة لهم: فاحتفظ الإمبراطور في أصفهان بالابن الثالث المتمرّد لأورنجزيب إلى حين وفاة أبيه حين ستستأنف المنافسة فعلاً. (يبدو أنّ الصفويين من جهتهم

(*) ترد اللفظة هنا، وفي غير هذا الموضع، بصوتها العربي/التركي qânûn (و**أُسَوِّدُ** اللفظة أينما وردت بهذا الصوت). والقانون عند العثمانيين هو ما يُشرّعه الحاكم من قواعد يُطبّقها هو وورثته، وهي قوانين لا تُستمدّ من الشريعة وإن لم تخالفها. وصحيحٌ أنّ كلّ دولة لا تخلو من قوانين إدارية واقتصادية وسلالية (لتنظيم آليات وراثة العرش)، إلا أنّ التأكيد على استقلالية شرعيّة **القانون** (عن الشريعة) قد تعاظم في الدول المغولية وما تلاها، وبات أكثر تنظيماً وتفصيلاً ومركزيّة (المترجم).

قد فضّلوا شكلاً أكثر سلميّة من التنافس، من خلال مجلس يجمع وجهاء البلاط ليختاروا الابن الذي سيخلف الملك بعد وفاته). على الرغم من أنّ هذا المبدأ كان يعني في أحيان كثيرةٍ نزاعاً مسبقاً يبدأ في أثناء حياة الأب، ولكن في ظلّ غياب أي آلية رسميّة للانتخاب على غرار مجلس الكوريلتاي المغولي، كان من شأن هذه الآلية أن تضمن في آنٍ معاً دوراً عسكرياً في اتخاذ القرار، وأن تحافظ من خلال المنافسة العامة على وحدة الإمبراطوريّة من دون مغبّة تقسيم الإمبراطورية بين الأنباء كما كان يحدث كثيراً في الدول العسكرية الراعية.

من بين جميع تشكيلات الدولِ التي ظهرت على إثر هذه الأحداث في زمن الاصطفافات الجديدة، كان الكيان الأهمّ ثقافياً هو ذلك الذي ظهر في أراضي الإسلام القديم، الهلال الخصيب والمرتفعات الإيرانية [أي الدولة الصفوية]. فهنا تلقت التقاليد الثقافية الإسلاماتية تطويراتها الكبرى، وهنا كان الازدهار الثقافي أوثق ما يكون في استمراريّته مع الماضي وأكبر ما يكون من ناحية جدّة انطلاقاته وكشوفاته الفذّة.

الأسس الشيعيّة للدولة الصفوية

كثيراً ما قيل إنّ السلالة الصفويّة قد أعادت بعث الإمبراطورية الفارسيّة القديمة مُجدِّدة أيام الساسانيين والأخمينيين بعد تسعة قرون من التدخّل الأجنبي؛ وما زال يُقال حتى اليوم بأنّ السلالة الصفويّة قد مثّلت صعود «فارس» كدولة قوميّة بالمعنى الحديث للكلمة. إنّ كلا هذين الرأيين يقوم على وجهة نظر وجيهة. فقد كانت الإمبراطوريّة الصفويّة هي الوارثة الأحقّ للإمبراطورية الساسانية، بجهازها البيروقراطي الإطلاقي وقيمها الثقافيّة، أكثر من أيّ دولة أخرى في المنطقة منذ الإمبراطورية العباسيّة الكلاسيكية. وكانت الدولة الصفويّة هي من أرست الخطوط العامّة التي ظلّت الدولة الملكية بعدها تعرف بها، بدءاً من إقامة عاصمتِها في المرتفعات الغربيّة إلى امتداد سلطانها على المقاطعات الأذرية والإيرانية الغربيّة، وقبل ذلك وبعده تأسيسها للتشيّع الرسمي. وقد شكّلت هذه العناصر السياق الأهمّ الذي نشأت فيه القوميّة الإيرانية الحديثة.

غير أنّ التصوّرات التي تتحدّث عن طابعٍ «قوميٍّ» ما للدولة الصفويّة

تعود في الغالب إلى مغالطتين اثنتين كما أرى جازماً، وهما مغالطتان كانتا ذاتا رواج كبير سابقاً: المغالطة الأولى هي المماهاة بين الإسلام و«العرق» السامي (وبينه وبين التسنّن بين العرب في حوض المتوسّط)؛ والمغالطة الثانية في المقابل هي النظر إلى التشيّع بوصفه «ردّ فعلٍ على الإسلام» من قِبل الفرس «الآريين» (وفي هذا التصوّر، يتمّ تنحية الدولة العباسيّة عن السلسلة المتصلة من الأخمينيين إلى الساسانيين ثم الصفويين، بوصفها [أي العباسية] غير فارسية). ولكن، حين نُجرّد هذا التصوّر من فرضيّاته العرقيّة، فإنّه يفقد كثيراً من مصداقيّته وحجّيته. ومثلما ينهض القولُ بأنّ الإمبراطورية الصفويّة هي استعادة للإمبراطورية الساسانية على أساس التشابه الذي يستثني كافّة التطوّرات الداخليّة للحضارة الإسلاماتيّة، كذلك فإنّ القول بأنّ الإمبراطورية الصفويّة قد مثّلت فاتحة ظهور الأمّة القوميّة بالمعنى الحديث لا يتأتّى إلا عبر تجاهل بعض السمات الأساسيّة التي رافقت نشأة الدولة القومية الحديثة، وبخاصة المشكلات التي كان على الطامحين لجعل فارس دولة قوميّة حديثة أن يواجهوها. اعتاد الكتّاب على الإشارة إلى المفارقة المتمثّلة في أنّ إسماعيل، حاكم «فارس»، كان يكتب شعره بالتركيّة، في حين أنّ خصمه، «سليم»، حاكم «تركيا»، كان يكتب شعره بالفارسيّة. غير أنّ هذه المفارقة تنبعُ بالتحديد من استعمال كلمة «فارس» لوصف الإمبراطورية الصفوية، التي كانت تضمّ تحت سلطانها نسباً متساوية من الفرس والترك والعرب، ومن استعمال لفظة «تركيا» لوصف الإمبراطورية العثمانية، وهو خطأ لا يقلّ فداحةً بل يزيد. أما الواقع في حقيقته فليس فيه ما يدعو للمفارقة: أن يكتب زعيم تجمّع قَبَليّ باللسان الشعبي التركية، وأن يكتب قائد دولة مُنظّمة باللسان المُثقّف الفارسية. إنّ أهمية الإمبراطورية الصفوية لا تعود إلى كونها استعادة عرقيّة، ولا إلى كونها فاتحة لها، وإنّما إلى ما أحدثته من قطيعة مع اللامركزية السياسيّة التي عمّت المراحل الوسيطة، لا في المناطق الغنية زراعياً كالهند وأوروبا فقط، بل أيضاً في قلب المنطقة القاحلة نفسها[٣].

---

(٣) إنّ الخلط الناجم عن التصوّرات الشعبية المغلوطة حول المناطق الجغرافيّة والأعراق المرتبطة بها قد يكون ذا أثرٍ كبير الحضور؛ إذ يُمكن لمؤرّخ مرموق مثل لورانس لوكهارت في كتابه **سقوط السلالة الصفوية** أن يتحدّث (وليس وحده في ذلك) عن «التراجع المؤسف» لـ «فرس» العصر =

لم يكن إسماعيل وأتباعه مُدركين أنّهم يبنون دولة ذات حكم مطلق فضلاً عن أن يعوا أنّهم يؤسسون أمّة فارسية. كانت دولتهم من طراز الدول العسكرية الراعية. فداخل دوائر الحكم ومؤسساته، لا يُمكن للمرء أن يُميّز بوضوح بين ما هو عسكري وما هو مدنيّ: كان البيت الحاكم وكافّة أجهزة الدولة تخدم الأغراض العسكرية بالدرجة الأولى وإن كان عليها في سبيل ذلك أن تُدير شؤون الأراضي الزراعية. كان بإمكان الرجال العسكريين، «رجال السيف»، وهم من الترك عادةً، أن يتقلّدوا إذا شاؤوا الوظائف الإدارية غير العسكرية، بخاصّة على مستوى السياسات العليا؛ فقد كان يُنظر إلى الدولة على أنّها كلّها تحت تصرّفهم. في الوقت نفسه، كان من الممكن لـ«رجال القلم»، وهم عادة من «الطاجيك»، أي من الإيرانيين أو العرب، والذين كان من المتوقّع منهم أن يخضعوا لرجال السيف من الترك، أن يرتقوا في الوظائف العسكريّة إذا ما وصلوا إلى مرتبة في الدولة تؤهّلهم للتدخّل في السياسة؛ فنجد العديد من القضاة الذين سلكوا هذا الطريق. في

= الصفوي عما كانوا عليه في الأزمنة الساسانيّة، من جهة أنّهم لم يعودوا يملكون أساطيل تجاريّة، ذلك أنّ علاقتهم بالبحر كانت مسكونة بالرعب ـ ثمّ إنه مع ذلك يُشير إلى أنّ العرب على جانبي الخليج الفارسي/العربي كانوا يجوبون البحر بسهولة ـ ولا يخطر له أن يتساءل عما إذا كان من المنطقيّ الحديث عن تراجع لسكان البرّ المتحدثين بالفارسية والتركية في أصفهان عن حال أسلافهم المحبّين للبحر والذين كانوا يتحدثون بأحد الألسن الإيرانية على شواطئ الخليج. تستبطن هذه المغالطات تصوّرات نمطيّة شعبيّة خاطئة. انظر:

Laurence Lockhart, *The Fall of the Ṣafavî Dynasty and the Afghan Occupation of Persia* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1958).

ولو أراد المرء تبرير هذه المقولات، فإنّه سيجد نفسه وسط معمعة من الحجج التي ستغدو بمثابة المهزلة لو تمّ الإفصاح عنها جهراً؛ فسيكون عليه أن يُعرّف من خلال اسم واحد [فارس] (مهما كان هذا الاسم تصادفيّاً) لغة واحدة، ومجموعة ثقافية، وعرقاً متصلاً من جهة الأب (بل وأن يُعرّف به ما بات اليوم «بلداً» واحداً). فقط لأنّ الشواطئ الشمالية للخليج قد مُنحت في القرن التاسع عشر (من خلال المراسيم الأوروبية بالأساس) لفارس، فإنّ على المرء أن يعتبر من جهةٍ بأنّ كلّ ما كان في تلك المنطقة منذ أيام العيلاميين كان «فارسياً» ضمناً، وأن يعتبر من جهةٍ أخرى بأنّ العرب هناك كانوا بالضرورة دخلاء طارئين. وليت الأمر يقتصر على تصوّر «فارس» على أنّها منطقة ممتدّة في الزمان بلا نهاية، بل يتمّ تصوّرها أيضاً بوصفها دولة ممتدّة في الزمان بلا انقطاع؛ فإذا استعملت الحكومة الناطقة بالبلهوية في العراق القوة البحريّة، فإنّ ذلك يعني أنّهم كانوا «فرساً» لا يخافون من البحر. ولكنّ الفرس بالطبع «عرق» متصل؛ ويجب أن يكون «الفرس» المُحدثون من نسل رجال البلاط الساساني وبحاراتهم (في حين أنّ العرب المُقيمين على الخليج ليسوا كذلك بالطبع)؛ إلى أن يخلص إلى النتيجة بأنّ رجال أصفهان قد «تراجعوا» وفقدوا محبتهم للبحر مما سمح للعرب بأن يسيطروا عليه! (انظر الهامش ١٦ في الكتاب الأول، الفصل الأول).

بداية عهدها، لم تدفع الدولة الصفوية بهذا المسار إلى طورٍ متقدّم[٤].

في واقع الأمر، لم يكن ثمّة سياسة صريحة ولا نمط من الممارسة الإدارية الفعليّة التي كان من شأنها أن تضمن للدولة الصفويّة في بداياتها تحقيق أيّ آفاق تتجاوز ما حققته الدول التي سبقتها في المنطقة. على الرغم مما أحدثه عهد شاه إسماعيل وسيرته في الفتوحات والتعصّب من تحوّلات بعيدة الأثر في الميزان السياسي للسلطة، فإنّ الدولة الصفويّة ظلّت تتكئ على قاعدة مشابهة في ظاهرها للقاعدة التي قامت عليها دول القره قويونلو والآق قويونلو؛ فقد كانت القوة الحاكمة في تلك الدول، مثل الصفويين، قائمةً على القبائل التركية المنحدرة من المرتفعات الواقعة بين الأناضول وإيران؛ وكانت عسكريّة في توجهاتها؛ بل وكانت (في حالة القره قويونلو) شيعية.

غير أنّ الدولة الصفوية قد شهدت تغيّرات حاسمة في جميع هذه النقاط الثلاث؛ فهي أوّلاً لم تكن دولةً تركية وحسب؛ فعلى الرغم من أنّها قامت على القوّات القبلية التركيّة، إلا أنّ هؤلاء قد اجتمعوا معاً على أساس ولاء صوفيّ جعلهم أقرب إلى السكان الحضر، وبخاصّة إلى أتباع الطريقة الصفوية في أردبيل وغيرها. إذاً، لم يكن الأمر مجرّد حلفٍ قبليّ من النوع المعتاد، بل كان أقرب إلى أخويّة دينيّة استفادت من الخطوط القبليّة غير أنّها ظلّت قادرةً على التخلي عنها لصالح قضيّة أكبر. ثمّ إنّ السلالة لم تكتفِ بتفضيل الشيعة ومحاباتهم؛ بل عملت بجدٍّ على فرض التحوّل إلى المذهب الشيعي بين جميع السكان. في أثناء مسعاها هذا، قامت بكسر أو إضعاف شرائح رئيسة من العناصر المحلية الحاكمة القديمة عبر مهاجمة قواعدهم

---

(٤) إنني أدين بالجزء الصالح من هذا التحليل لمارتن ديكسون (أما ما وقع فيه الخطأ فمردّه إليّ، وإلى تقاعسه عن النشر). يُمكن الاطلاع على تحليل للعداء الذي كان يُكنّه القزلباش للفرس، أعني الوزراء غير العسكريين، وللنزوعات الأخرى داخل نظام الإدارة الصفوية في تلك المرحلة في أعمال روجر سافوري. انظر:

Roger Savory: "The Principal Offices of the Ṣafavid State during the Reign of Isma'îl I (907-30/1501-24)," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, vol. 23, no. 1 (February 1960), pp. 91-105; "The Principal Offices of the Ṣafavid State during the Reign of Ṭahmāsp I (930-84/1524-1576)," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, vol. 24, no. 1 (February 1961), and "The Significance Of The Political Murder of Mîrzâ Salmân," *Islamic Studies*, vol. 3, no. 2 (June 1964), pp. 181-191.

لاحظ أنّ منصب **الوكيل** كان قائماً في ظلّ السلالات التركية الأولى.

الاقتصادية، وأسهمت في بناء شرائح جديدة. بناء على ذلك، لم تكن الدولة الصفوية مجرّد دولة عسكرية؛ فقد كان التماسها للمذهب الشيعي يتضمّن بالضرورة قدراً من الالتزام المدني، وقد تزايد ذلك عندما بدأت الأنماط الاقتصادية للمؤسسات الحضريّة تنتقل إلى أيدي الشيعة، الأمر الذي أوجد اهتماماً ومصلحة راسخين في دوام حكم السلالة، لما يقترن به ذلك من تحقيق السلام والازدهار.

في البداية، كانت الدولة بالكاد أقوى من سابقاتها؛ ولكنّ آثار هذه الفروقات قد اتضحت مع الوقت. فقد تمكّنت الدولة الصفويّة من الصمود في وجه جملة من المصاعب التي كان من شأنها أن تحطّم أيّ نظام حكم قبليّ عسكري صِرف. وهكذا تمكّنت من الصمود على نحوٍ مكّنها أخيراً - متأخّرةً فيما يبدو عن الدولتين العثمانية والتيمورية الهندية - من تأسيس بيروقراطيّة متينة قائمة على قوّات البارود العسكرية.

كان معظم سكان منطقة النيل إلى جيحون في عام ١٥٠٠ من أهل السنة والجماعة (ولكنّ مزاجها السنّي كان عابقاً بالولاء العلوي بقوة في ذلك الوقت)، غير أنّ الشيعة الاثني عشريّة كانوا أقوياء في عدّة مناطق، بخاصّة منذ انتشار التشيّع الطُّرُقي في المرحلة المغولية. كان التشيّع قويّاً على نحوٍ خاص في العراق، حول المزارات الشيعية في كربلاء والنجف، هذه المدن الجديدة التي نشأت أصلاً كمراكز للحجّ الشيعي وحلّت محلّ الكوفة؛ وظلّ التشيّع يسود مدناً مثل قُم، التي كانت شيعيّة منذ بداية عهدها. ولكنّ الفصائل الشيعيّة الآن قد ازدادت قوّة في العديد من الأمكنة الأخرى أيضاً. لقد أشرتُ سابقاً إلى أنّ الخلاف المذهبي الذي كان يقسم أصفهان في القرن الخامس لم يعد هو الخلاف بين الأحناف والشافعية، وإنّما الخلاف بين أهل السنة والجماعة وبين الشيعة. ومع مرور سنوات هذا القرن، بدأت العائلات الشيعيّة الكبرى تحوز اليد العليا على منافسيها من السنة. ومثلما هي الحال في النزاع بين فصيلي الغويلفيون والغيبلينيون في المدن الإيطالية(*)، لم يكن التحزّب المتوارث مسألة تتعلّق بالإيمان بالقيم

(*) مثّل النزاع والتنافس بين الغويلفيين (Guelphs) والغيبلينيين (Ghibellines) النزاعَ الفصائلي الرئيس في الحياة السياسية في الدول - المدن الإيطالية في القرنين الثاني عشر والثالث عشر. كان =

المُجردة. على الرغم من ذلك، يبدو أنّ الفصيل الشيعي ظلّ أكثر ترحاباً بالآمال الطامحة إلى تحقيق إصلاح عام، ومن ثمّ فإنّه كان أكثر ميلاً لمحاولات التجديد السياسي. تمّ التعبير عن هذه الآمال على سبيل المثال عندما دعمت العائلات الشيعيّة في أصفهان حفيد شاه رخ المتمرّد على حكم جدّه التيموري (وهو تمرّد تمّ سحقه بعنف، إلا أنّه كان إحدى إرهاصات المستقبل). حظي إسماعيل بشكلين من الدعم الشيعي: تشيّع القبائل، التي لم تكن صوفيّة الهوى وحسب، بل كثيراً ما كانت منحرفةً عن أعراف علماء الشريعة؛ وتشيّع العائلات الكبيرة في المدن، التي كانت، إضافة إلى انتماءاتها الصوفيّة، برجوازيةً نسبياً ومنتميةً إلى مزاج أهل الشريعة في العديد من الحالات، غير أنّها ظلّت تتطلّع إلى ظهور نظام اجتماعي جديد ضمن هذه الحدود.

في العقد الأوّل من عهد إسماعيل شاه، كانت الدولة قائمةً بالأساس على منصب إسماعيل بوصفه **المرشد الكامل**، يُعاونه مَن تحته من الشيوخ و**الخلفاء**، ويليهم أتباعهم من المريدين من القبائل التركية الموالية لهم، القزلباش، الذين كان اتّباعهم لأوامره العسكرية جزءاً من مسعاهم الروحي. كان المسؤول التنفيذي التابع لإسماعيل ممثّلاً شخصيّاً يُعبّر عن قيادة إسماعيل وعن زعيم الطريقة الصفوية، كما يُمارس سلطته الإدارية على الأراضي التابعة له. كان رأس الإدارة المدنيّة عادةً، في ظلّ الحكام الترك السابقين، مدنيّاً (وغالباً ما كان من الفرس)؛ ولكن، ما إن استقرّ سلطان إسماعيل، حتى اختار ممثّله الشخصيّ من الفرس، مع صلاحيات تتيح له الإشراف على الإدارات، بل والإشراف على العلاقات بالمريدين التابعين للمرشد الكامل، وبات من الواضح بأنّه بات أقلّ اعتماداً على الأمراء القَبليين من القزلباش. عندما تمّ تعيين هذا الممثل الشخصي قائداً للحملة الرئيسة ضدّ الأوزبك، استاء قادة القزلباش من ذلك فأهملوا القائد وتركوه يلقى حتفه ويُقتل في المعركة. كان ثمّة توتّر واضح منذ ذلك الوقت بين الأمراء الشيعة القزلباش من جهة والقيادة الشيعية الحضريّة، من الناطقين بالفارسية من جهة أخرى.

= الغويلفيون يدعمون البابا، في حين كان الغيبلينيون يدعمون الإمبراطور الروماني المقدس. لم يكن الصراع بين الفصيلين مقتصراً على الميدان السياسي، بل كثيراً ما تحوّل إلى اقتتال بين السكان المتحزّبين لأحد الفصيلين (المترجم).

عاش إسماعيل في شبابه وسط محيط متطرف من التشيّع الطرقي بين القبائل الداعمة للصفويين؛ فقد زعم في شعره بأنّه بؤرة للألوهية في زمانه، وبأنه سليل الأئمة الاثني عشر؛ وكان يُسبغ على الأئمة من أوصاف التفخيم ما يراه الشيعة الأكثر اعتدالاً مبالغةً متطرّفة. وليس ثمّة ما يُشير إلى أنّه تراجع عن آرائه هذه؛ غير أنّه مع اقتراب نهاية حياته، وبخاصّة بعد إجهاض مشروعه للتوسّع غرباً في معركة جالديران ١٥١٤، بدأ يعمل على كسر قوّة الأمراء القزلباش، وبدأ في منح ثقته للمسؤولين المدنيين. عندما توفّي في ١٥٢٤، مُعيّناً وارثه طهماسب الصبي ذا العشرة أعوام، كان الأمراء لا يزالون أقوياء بما فيه الكفاية لاستعادة السيطرة على الدولة. ولكن بعد عقد من الاقتتال الداخلي، تمكن طهماسب من الحصول على الدعم الكافي لاستعادة سيطرته الشخصيّة على الدولة، واسترجاع السلطة المدنيّة التي أرادها والدُه.

لم يكن طهماسب (الذي حكم تقريباً ما بين ١٥٣٣ ـ ٧٦) حاكماً استثنائياً، غير أنّه فيما يبدو كان مؤهّلاً لمنصبه، وإن كان ذا مزاج خامل وطبعٍ لئيم. وكان ذا ذائقة فنيّة وجماليّة رفيعة، بحيث منح دفعة قويّة لرعاية الفنون، التي أصبحت السمة المميزة للصفويين. غير أنّه استمرّ في نهج الوحشية الهمجيّة في الأعمال الانتقاميّة، وهو النهج الذي تعاظم منذ أيام المغول وتجاوز مستوياته المعتادة في الأزمنة الزراعية. لم تتمكن الدولة الصفوية في عهده من استعادة بعض الأراضي، بخاصّة المدن المقدّسة في العراق، التي كان إسماعيل قد مدّ سلطانه عليها ثمّ خسرها في جالديران أو بعدها. انتقلت العاصمة من تبريز في أذربيجان إلى قزوين الأكثر فارسيّة. ولكنّ دولته قد حافظت على سلطانها في معظم المرتفعات القوقازية (الموطن الأصلي للحركة)، وسيطرت إضافةً إلى ذلك على الجزء الأكبر من الأراضي المتحدثة بالفارسية، بما فيها معظم خراسان. عندما اضطر الحاكم التيموري الهندي همايون إلى الهرب من دلهي إلى كابول، حيث كان أبوه بابر قد أقام سلطته، لم يكن أمامه بدٌّ من طلب حماية طهماسب، حتى لو كلّفه ذلك الإعلان عن اعتناقه التشيّع لبعض الوقت. كانت الإمبراطورية الصفوية ولاشك إحدى القوى المسلمة الثلاث العظمى، وكان سلطانها أكثر ثباتاً وصلابة من سلطان من سبقها من القره قويونلو والأق قويونلو.

يبدو أنّ صلابة القوة الصفويّة قد قامت بالأساس على نجاح طهماسب في تنويع قواعد سلطته؛ فقد واصل اعتماده على قبائل القزلباش (إنما الآن بوصفه باديشاه، أي إمبراطوراً، لا بوصفه «بير»، أي شيخاً صوفياً)؛ كما أنّه بات يستعين بالفصائل الشيعية في المدن، وهي فصائل تعتمد بدورها على السلالة لضمان موقعها (فقد كان هناك عدد هائل من السنّة المنفيين الذين كانوا يترقّبون أيّ بادرة للعودة إلى مواطنهم عبر الحدود، في الجيل الأوّل على الأقل). ولكنّه، إضافة إلى ذلك، بات أكثر اعتماداً مع الوقت على عدد كبير من الداخلين الجدد في الإسلام، سواء أكانوا من الأسرى أم من الأحرار، من الأراضي القوقازية المسيحية، التي غزاها إسماعيل كما فعل أسلافه من قبله. شكّل هؤلاء المسلمون الجدد، الذين كانوا مخلصين للسلالة الصفويّة فقط، قوّة موازِنة لقوّة القبائل الداعمة للصفويين.

في الأزمنة الإسلامية القديمة، اعتمدت الكثير من السلالات الحاكمة على دعم العناصر الغريبة، التي لا تمتلك جذوراً اجتماعية محلية، لدعم حكمها المركزي المطلق في مواجهة أطماع مؤيّديها وأنصارها الأصليين. وقد أدّى هذا النزوع تدريجيّاً إلى أن تصبح الطبقة الحاكمة في معظم أراضي المسلمين من الترك؛ ذلك أنّ الترك قد شكّلوا الخزان الأكبر من العناصر العسكريّة المُقتَلعة من جذورها الاجتماعية، عندما كان يؤتى بهم كعبيد من سهوب أوراسيا الوسطى. ولكنّ الوضعية التاريخية العالمية قد تغيّرت الآن؛ فقد شمل التوسّع الكبير للمجتمع الزراعاتي منطقة السهوب أيضاً. ومع مجيء الأنماط الثقافية البوذية والمسلمة والمسيحية، لم تعد أوراسيا الوسطى خاليةً من أجسام سياسيّة ذات سلطات مستقرّة وواسعة؛ وهكذا تحوّلت الزعامات القبليّة إلى أرستقراطيات، ترتبط مصالحها بمصالح التجار في المدن، وصولاً إلى المدن البعيدة عن مراكز الحضارة القديمة في سيبيريا ونهر أرتيش، التي تستقرّ فيها خانيات مسلمة حاكمة. لم تعد السهوب مصدراً مفتوحاً لا ينضب للعبيد، ولا للقبائل المهاجرة؛ فقد باتت تحت سيطرة مصالح خانيات المغول أو من تلاهم من فروعهم. ولما كانت المجموعات التركية القَبليّة قد استقرّت في أراضي المسلمين القديمة وباتت ترى فيها موطنها الطبيعي مرتبطةً بمجموعة العلاقات والمصالح المحليّة، فقد تلاشت الظروف التي أدّت سابقاً إلى انتشار التتريك بين الطبقات العسكرية.

بدلاً من ذلك، بدأت إمبراطوريات المسلمين الكبرى في القرن السادس عشر تتجه إلى مصادر أقلّ تجانساً بحثاً عن هذا النوع المستقلّ من القوّات. على الرغم من الأصول التركية لمماليك مصر، فإنّهم اتجهوا منذ القرن الرابع عشر نحو تجنيد العبيد من القوقاز، وبخاصّة من الشركس. أما الإمبراطورية العثمانية فقد وجّهت نظرها نحو المتطوّعين من المتحوّلين الجدد إلى الإسلام من البلاد المسيحية أو إلى تجنيد أبناء رعاياها من السكان المسيحيين. في حين اعتمد التيموريون في الهند على المسلمين الأجانب وعلى الهندوس المحليين، حتى لو لم يدخلوا في الإسلام، لتوسيع قاعدة قوّاتهم.

بالمثل، توجّه الصفويون منذ أيام طهماسب إلى استعمال عناصر من خارج النظام الطبقي لمجتمعهم؛ فاستعملوا المسيحيين الذين دخلوا في الإسلام، بخاصّة من الأرمن، والأسرى القوقاز الذين دخلوا في الإسلام، بخاصة من الشركس والجورجيين. لم يُشكّل هؤلاء قوات عسكريّة وحسب، بل إنّ كثيراً منهم قد ترقّوا إلى مناصب عليا في المسؤولية. ولكنهم، على خلاف الترك من أوراسيا الوسطى، لم يكونوا أبناء لغة مشتركة ولا خلفية ثقافية واحدة. وقد اكتسبوا شيئاً من الوحدة والتجانس مما مُنح لهم من الولاء الشيعي، الذي عزلهم وميّزهم عن النخب الإمبراطورية الأخرى المنافسة، ومما أخذوه من الثقافة الفارسية، التي منحتهم شرعيّة المطالبة بحكم أوطانهم الأصلية (بهذا المعنى، أصبحت الإمبراطوريّة فارسيّة على نحوٍ أكثر وضوحاً وتميّزاً). كان أفضل الشبان الأسرى يتلقون تعليماً ممتازاً، يشمل تعلّم الشعر الفارسي ومهارات الرماية، ويؤهّلهم للانخراط في قلب أرفع تيارات الثقافة الإسلاماتية وأشكالها. ومع زيادة الوعي بالقيمة الرفيعة للفنون الجميلة، بدؤوا يتعلّمون الرسم أيضاً، ليُطوّروا ذائقتهم.

آثار غلبة التشيع

أدّى ترسيخ التشيّع كولاء مهيمن في هذا الجزء المهم من الحاضرة الإسلامية إلى تسيّد أشكال وصيغ من التقوى على مستوى الثقافة العليا والثقافة الشعبية معاً؛ ثمّ إنّه أدى إلى إقامة حاجز ثقافي بين مناطق الشيعة ومناطق أهل السنة والجماعة. أعربَ هذا الحاجز عن نفسه سياسيّاً في صورة العداء المستحكم بين الصفويين من جهة والعثمانيين والأوزبك من جهة

أخرى (وإن كان دور التشيّع في الواقع هو مضاعفة النزاعات التي كانت قائمةً من قبل). ربما أسهم هذا الحاجز أيضاً في دفع الصفويين إلى اتباع سياسة التحالف مع البرتغاليين في الجنوب ومع الروس الذين بدؤوا بتوسيع تجارتهم عبر بحر قزوين؛ وقد كان من شأن هذه السياسة إضعاف حظوظ العثمانيين في صراعهم مع هذه القوى المسيحية. كان بعض المسافرين من الشخصيات الرفيعة في الدوائر السنية يخشون المرور في الأراضي الصفويّة لئلا يتعرّضوا للمضايقة. ولكن، لعلّ الأثر الأكبر أهميّةً هو ما انتصب من حاجز فكريّ بين العلماء في المناطق السنية والشيعية: فقد انقطعت صلة النجف ـ وهي المدينة العامرة بالمدارس والتي باتت المركز الفكريّ الأهم للشيعة الاثني عشريّة ـ بمدرسة الجامع الأزهر في القاهرة؛ ولم يعد بين شيعة شرق الجزيرة العربيّة ومراكز الشافعيّة في حضرموت إلا خطوط اتصال واهية. (في الهند، اختلط الشيعة والسنّة بأريحيّة نسبيّة في ظلّ الحكم السني المتسامح). على أنّ هذه الحواجز لم تكن صلبةً دوماً: إذ إنّ أعمال مدرسة أصفهان الفلسفية، وهي العابقة بالمزاج الشيعي، كانت تُقرأ في كلّ مكان بين المُهتمّين؛ وكذا هي الحال بخصوص الأسلوب الشعري الجديد الذي تطوّر في الإمبراطورية الصفوية. وغالباً ما كان دور العلماء المتعصّبين (والمتمسّكين بالمنزع الشريعي) الحريصين على تأكيد الانفصال بين الشيعة والسنّة دوراً ثانويّاً.

ولكن، ضمن المنطقة الشيعيّة، كان للولاء الديني الجديد آثار متغلغلة ونافذة؛ وهي آثار تُظهر أوجه شبه لافتة مع ما عاصرها من الإصلاح البروتستانتي في أوروبا الشمالية، وإن لم تصل التشابهات إلى أبعد مدى لها (إنّ ما يُمكن أن نقارنه بالحركة الشيعيّة هي الحركة البروتستانتية المبكّرة في القرن السادس عشر، لا الطور المتأخّر لها في العصر التقني الحديث)؛ فقد ظهرت كلتا الحركتين من تقاليد احتجاجية مختلفة، غالباً ذات تطلّع مهدوي chiliastic، في القرنين السابقين، وكانت كلتا الحركتين مرتبطة بتزايد قوّة الحكومة الملكيّة، وكلتاهما تمّ فرضهما من قبل الحكّام على السكان جميعاً، كما كان لكلّ منهما تداعيات شعبية وأصداء واسعة في أمكنة أخرى، وكان لكلتا الحركتين خلفيّة مناهضة للأرستقراطية، وإن تواطأت كلتاهما مع معايير الطبقات العليا عندما وصلتا إلى السلطة؛ يُمكن في كلتا الحركتين إيجاد

مستويات شعبيّة وعليا من الأفكار والممارسات في آنٍ معاً، كما أنّ كلتيهما قد أدّت في النهاية إلى إنهاء طرق الرهبنة وإلى القضاء على بعض الأشكال التقليدية من عبادة الأولياء. لم تخسر الحركة الشيعيّة، كما حصل مع البروتستانتية، مجموعة الحركات الشعبيّة الثانويّة الأخرى (ربما لأنّ التشيّع الطّرقي كان قويّاً في القرن السابق مقارنةً بالحركات الاحتجاجيّة الموازية له بين المسيحيين). كما لا يبدو بأنّ التشيّع في ذلك الوقت قد اعتمد على حشد الشخصيات الفكرية والروحية المبدعة مثلما حصل مع البروتستانتية؛ فقد اكتفى التشيّع غالباً بالاستفادة من الأفكار ومن الأشكال المؤسسية للقرون السابقة (عملت الروح الإبداعية المصاحبة له بالأساس على التوفيق لاحقاً بين الولاء الشيعي والتقاليد التخييليّة الأخرى).

نتجت هذه التشابهات في جزء منها عن نزوع حركات الاحتجاج في تلك المرحلة ـ بعد أن استقرّت الأديان الملّية تماماً منذ وقت طويل ـ نحو جوانب مهدويّة و/أو صوفيّة سعياً لتجديد النظام الديني المستقرّ؛ لا بدّ أن تكون لحركات الإصلاح ضمن التقليد الإبراهيمي سماتٌ مشتركة. أما التوقيت فمسألة تصادفية. يُمكن أن يعزو الواحد منا الفوارق بين هذه الحركات إلى أمورٍ مثل الاختلاف في التنظيمات الدينية، وإلى ظواهر مثل استعمال الطباعة في أوروبا، التي سهّلت من نشر الأفكار الجديدة وسرّعت من وتيرتها (ولو أنّ على المرء ألا يستهين بالسرعة التي كانت متحصّلة الأثر عبر نسخ المخطوطات أو عبر النقل بالمشافهة!)؛ غير أنّ ظهور الطباعة في أوروبا كان يعكس أيضاً اختلافاً عميقاً وشديد الأهمية. في الغرب، ارتبطت حركات الاحتجاج بتصاعد دور البرجوازية، المرتبط بالازدهار الذي شهده عصر النهضة؛ أما في الحاضرة الإسلامية على الطرف الآخر، فإنّ ثقافة السوق البرجوازيّة كانت هي من بدأت تفقد استقلالها.

على مستوى الثقافة العليا، كان توطيد أركان التشيّع قد أثّر وعدّل تعديلاً عميقاً في جوانب إسلام أهل الشريعة والتصوف، وبالضرورة في جوانب الولاء العلوي والتطلّعات المهدوية. فعندما أصبح الولاء لعليّ وآله هو المعيار العمومي الصريح، كان على الآمال المهدوية والباطنية أن تجد قنوات أكثر تمايزاً. إننا لا نكاد نعرف شيئاً عن الحركات غير الرسميّة أو الحركات السرية في تلك المرحلة، ولكنّ المجموعات الباطنيّة ذات الولاء

العلوي كانت تُخفي آراءها عن كلٍّ من علماء السنّة والشيعة، حتى قبل أن يصبح التشيّع مذهباً رسمياً، ولا شكّ بأنّها قد استمرّت في بعض الحالات على الأقل. يُمكننا أن نحدس بأنّ المحتجين قد وجدوا ملاذاً لهم في أحد أشكال الولاء العلوي المتطرفة.

أما ما حدث في بقيّة أشكال الحياة التعبّدية فهو أكثر وضوحاً. كان علماء الشيعة، المستقلّون منذ أمد طويل، قلقين من قلّة استقامة أتباع الصفويين من القزلباش بولائهم العلوي المتعصّب وروحهم الإباحية المخالفة للشريعة، ولذا فقد ظلّوا [أي علماء الشيعة] بعيدين بدرجةٍ ما عن السلالة الحاكمة؛ غير أنّهم قد استفادوا بالطبع من الولاء الجديد لتعزيز موقعهم بين العامة. لم يقبل العلماء **المُجتهدون** (بخلاف نُظرائهم السنّة في ظلّ العثمانيين) أن تصبح ألقابهم ومناصبهم جزءاً من النظام العسكري؛ بل فضّلوا أن يظلوا مصنّفين ضمن الرعيّة التي تفرض عليها الضرائب. ومن هذا الموقع، أمكن لهم الحفاظ على موقف نقديّ ضمناً ـ وصريح أحياناً ـ من النظام الحاكم، الذي نجح أخيراً، بحلول القرن العشرين، في عزلهم عن بقيّة مجموعات العلماء. في الوقت نفسه، حافظوا على نوع من التضامن فيما بينهم على امتداد الإمبراطورية. ليس ثمّة دراسة حول الفروقات بين المؤسسات الدينية الشيعية وما سبقها، ولكن يُمكن للمرء أن يحدس بأنّ علماء الشيعة قد أظهروا عزماً لا بأس به على الاستقلال.

كان علماء الشيعة تقليدياً معادين للتصوف، الذي اقترن دوماً بأهل السنة والجماعة؛ ولا يبدو بأنّ هذا العداء قد تلاشى أو ضعف في أيام التشيع الطرقي. تمّ تفكيك بعض الطرق الصوفية السنية ونفي شيوخها، في حين اختارت بعض الطرق الأخرى التحوّل إلى التشيع لتتلاءم مع الولاء الجديد، واختار بعضها اتخاذ مظهر شيعي خارجيّ لتحافظ على ازدهارها. غير أنّ العلماء ظلّوا مع ذلك على كراهيتهم لهذه الطرق، ومن ثمّ فقد تراجع دور الطرق الصوفيّة، هذا إن لم يضمحل. إنّ انطباعي الشخصّي هو أنّ التقليد الصوفي قد استمرّ، على الأقل بين المُتعلّمين على أساس شخصيّ نسبياً، متأثّراً بإلهام الشعر الصوفي القديم؛ أي إنّ التقليد قد جرى تعديله على المستوى الشخصي بما يتوافق مع المطالب الشيعية، حيث يؤدي الإمام عليّ دوراً رئيساً ومحورياً للغاية.

الإمبراطورية الصفوية، ١٥٠٠ - ١٧٢٢

على مستوى الدين الشعبي، يُمكن لنا أن نلخّص نتائج انتصار الشيعة هذا بالقول بأنّ الصورة الدراميّة لتاريخ العالم عند الشيعة، والتي تترّقب اللحظة الختاميّة التي ستُصحّح كلّ شيء، قد بدأت تحلّ تدريجياً محلّ المسعى الصوفي للروح العاشقة لله، التي كانت تجد تجسيدها ومثالها في النظام الهرمي للأولياء. بالطبع، حدث هذا الإحلال في الغالب في الإطار العمومي للمخيال الديني فقط؛ فقد استمرّت صورة العالم الصوفيّة فاعلةً بين أصحاب المزاج الصوفي الشخصي أوّلاً، بل وتخلّلت عناصرُها العديد من التأويلات لصورة العالم الشيعية. غير أنّ التصوّر الصوفي بالتأكيد لم يعد هو نقطة الانطلاق المقبولة على نحوٍ عام وكلّي لغير المتصوّفة، الذين كانوا سابقاً يقبلون بالعبادات الصوفية وأوليائها لمصلحة أهدافهم الخاصة المختلفة. فقد أمكن تعويض العديد من هذه الأهداف ـ مثل الانضباط الأخلاقي، وطلب الشفاء، والإخبار عن الغيبيات، والتماثل داخل المجموعة، والشفاعة بين يدي الله، والنظر إلى الكون بوصفه متمحوراً حول النفس الإنسانية ـ من خلال الانخراط في التصور الدرامي الشيعي. (سواء بين السنّة الذين ظلّوا ميالين إلى التصوف الطرقي أو بين الشيعة، ظلّت المطالبة بالمسؤولية الأخلاقيّة، التي تتأكّد من خلال فكرة الحساب الإلهي بعد الموت، مطالبةً تحكم الوعي الديني بأكمله).

كانت الأيام العشرة الأولى من محرّم، وعاشرُها بخاصّة، أياماً مخصّصة عند الشيعة الاثني عشرية لـ **التعزية** بوفاة الحسين بن علي، الذي قتل في مثل ذلك اليوم في كربلاء بالقرب من الكوفة. وهذا اليوم هو يوم **عاشوراء**، الذي يعترف به جميع المسلمين كيوم للصوم وتكفير الذنوب؛ غير أنّه أصبح عند الشيعة أهمّ أيام السنة الدينية. كان إيقاع الحياة الدينية العمومية بأكمله مرتبطاً بمأساة الحسين. كان الشعور بالندم على ترك الحسين والتخلّي عنه أمام أعدائه قد منح الحركة الشيعية الأولى في الكوفة طابعاً خاصاً من الإخلاص الذي قوّى مطالبهم السياسية. تدريجياً، أصبح استشهاد الحسين، حفيد محمّد المحبوب، حدثاً كونياً، يفوق في أهميّته مقتل عليّ نفسه. إنّ وفاة جميع الأئمة (الذين تروي الأساطير الشيعية مقاتلهم جميعاً على أيدي السنة) جزء من التدبير الإلهي؛ غير أنّ الله يألم ويحزن لما حلّ بمحمد وآلِه، وسيُجازيهم على ما عانوه بأن يُحقّق لهم الانتصار النهائي، هم

ومن أخلص لهم من الأتباع. غير أنّ وفاة الحسين كانت هي الحدث الأكثر جدارة بالحزن والتدبّر. وفي حادثة وفاته، تتضح العلاقة الدرامية بين الله والبشر: فكلّ من يشارك الحسين في معاناته ويندم على حصّته من الخطأ سيحظى بمغفرة الله عن جميع معاصيه، وكلّ ما سوى ذلك ليس إلا تفاصيل ومقدّمات. عمّ هذا المزاج حتى في مناسبات الابتهاج، مثل غدير خم، التي تحتفي بتعيين محمّد علياً وصياً له، فباتت مناسبة تستحضر هي الأخرى خيانة المسلمين، إلا قلّة منهم، الذين تخلّوا عن عليّ وعائلة محمد وتحالفوا مع أعدائهم.

كانت أكثر أيام السنة إثارةً في كلّ مدينة وبلدة شيعيّة هي أيام محرّم هذه بما يغشاها من ندم وندب. يجلّد الرجال والصبية أنفسهم ندماً على تفريطهم، جماعة وأفراداً، بحقّ عليّ والحسن والحسين، إلى أن تسيل دماؤهم. أما التعزية بالحسين فكانت تتمثّل في مواكب إلى القبر أو إلى مصلى العيد خارج المدينة، حيث يتعالى الصياح بالندب والرثاء. وفي خُطبها يُعاد كلّ مساء رواية تفاصيل معاناة الحسين وأصحابه، بمن فيهم أبناؤه الصغار، وكيف ألمّ بهم العطش في الصحراء بعد أن حجزهم الجيش عن الماء، وكيف مُزّقت أجسادهم بلا رحمة؛ ولا تنتهي هذه الخطب حتى تروي كيف حُمل رأس الحسين المقطوع إلى الخليفة يزيد تنكيلاً به، وكيف حصلت له أثناء ذلك معجزات آمن لها الكفار، بل والأُسود(*)، من دون أن ترقّ لها قلوب السنة القساة. وقد ازدهر فنّ **المرثية** لتصوير آلام الحسين.

عبر هذه المراسم، كان يتمّ تضخيم الأحزان التي لا تفارق الحياة حتى تكتسب معنى مفارقاً ومتعالياً للحياة، بحيث تتمّ مواجهة شرور النفس وتطهيرها من خلال الممارسات المختلفة لهذه المواسم. ولكنّ ذلك كان يتمّ مع الأسف ضمن تفاعل جماعيّ إسقاطي مكثّف يتمّ بموجبه تحويل كلّ لحظة من الرثاء على الحسين إلى لحظة تعزّز كراهية أهل السنة. (على سبيل المشابهة، أسهم تأمّل المسيحيين الطويل في جراح المسيح واستشعارهم

(*) وفي ذلك إشارة إلى قصّة شهيرة في الروايات الشيعية تُفيد بأنّ أسداً قد أقبل إلى أجساد قتلى كربلاء، فظنّ الراوي أنّه يقتات على الجثث، ثمّ ما كان من الأسد إلا أن وصل إلى جسد الحسين وأخذ يبكي ويمرغ وجهه به. ثمّ سمع الراوي صوتاً من نساء الجنّ يقلْنَ له: أتعلم من هذا الأسد؟ هذا أبوه عليّ بن أبي طالب (المترجم).

المكثف لآلامه في تغذية جرأتهم على قتل اليهود). يُقال بأنّ الكفار كانوا محلّ ترحيب في مواسم محرّم أكثر من السنة. لقد تعاظم شعور الحصرية الجماعيّة، الموجود لدى جميع المسلمين، بين الشيعة، إلى حدٍّ بات معه الشيعيّ يرى وجوب غسل الإناء إذا ما استعمله كافر أو سنّي، باعتبار أنّه بات نجساً.

في الأزمنة الصفوية المتأخرة، بدأ يُضاف إلى المراثي والخطب نوعٌ من التمثيل المسرحي لمشاهد من محنة الحسين، وباتت هذه التمثيليات لاحقاً جزءاً مركزياً من مراسم محرّم. وبهذه الطريقة، بدأت المسرحية الشعبية تكتسب قيمةً أدبية، وإن لم تدخل إلى ثقافة البلاط (بخلاف المسرحيات الشعبية التركية مثلاً، التي كانت مجرّد بديل عن مسرح الدمى وعن روايات القُصاص والحكواتية).

أمكن لأيام محرّم أن تحلّ محلّ **الموالد** الصوفية ومجالس الذكر؛ بل إنّها قلّلت من أهميّة عيد الأضحى، المقترن بالحج إلى مكة (أما عيد الفطر، بعد نهاية الصوم في رمضان، فقد حافظ على جاذبيته). من جانب آخر ذي صلة، بدأت الزوايا الصوفية، بوصفها مراكز تعبدية بديلة عن المسجد المخصص للعبادة الرسمية، تضعف وتختفي لصالح الـ«إمام بارا» [أو الحسينية][*]، المزارات المكرّسة للحسن والحسين والبكاء عليهما في محرم. أما المزارات الشعبية في القرى، والتي كان كثير منها مزارات لقديسين وأولياء قدماء، فقد تحولت إلى «إمام زاده»، أضرحة لذرية الأئمة. لم تعد الشفاعة الكبرى موكولة الآن بأقطاب الصوفية، الذين يحكمون العالم من وراء حجاب، بل بالإمام الغائب، الحاكم الحقّ، الذي لا يزال قادراً على إعانة المخلصين له عند الضرورة، على الرغم من أنّ العالم الشرير قد منعه حقّه الشرعي. وبات أعظم ما يُتداوى به من الرقى هو حجر أو تراب

(*) تتعدّد أسماء أماكن إقامة المجالس الحسينية، من «التكية» إلى «الحسينية» إلى «الإمام بارا» أو «المأتم»، أحياناً بحسب المنطقة واللفظة الدارجة فيها وأحياناً لصفات تختصّ بها كلّ واحدةٍ منها. فالإمام بارا قد تكون أكبر من الحسينيّة لأنها تحتوي على مكان يناسب إقامة التمثيلية في أيام محرّم. غير أنّ اختيار هودجسون لهذا اللفظ «إمام بارا» (وهي لفظة أردية، تسمى بها كل الحسينيات في الهند وجنوب آسيا بعامة) لا يبدو مقصوداً لتمييزٍ من هذا النوع، بل يستعملها كلفظ عام للدلالة على «الحسينية»؛ ولذا فإنني أستعمل «الحسينية» اعتباراً لألفة القارئ العربي لهذه اللفظة (المترجم).

من كربلاء؛ ذلك أنّه تشرّب دم الحسين المقدس، فإذا وضعه النائم تحت وسادته، فكأنه نائم في كربلاء في كنف الحسين وحمايته. بات الحج إلى كربلاء وغيرها من قبور الأئمة مُغنياً عن الحج إلى مكة نفسها، وكان يُطلق على من زار هذه الأضرحة لقب «حجي»، مثلما كان يُطلق على من حج إلى مكة؛ غير أنّ ذلك لم يعنِ إنكار فريضة الحج إلى مكة لمن استطاع إلى ذلك سبيلاً.

تسرّبت هذه الأمور واستقرّت على نحوٍ تدريجي غالباً. وعلى الرغم من أنّ المتصوفة ـ حتى متصوفة الطريقة الصفوية ـ كانوا عرضة للاضطهاد، بل والقتل من حين إلى آخر، إلا أنّ الطرق الصوفية لم تُقمع على نحوٍ كلّي إلا في القرن الثامن عشر، وتمكّنت الطرق الصوفية حتى ذلك الوقت من البقاء على نحوٍ متفرّق. في النهاية، أدّى ذلك إلى أن يصبح المناخ الديني الشعبي ـ الذي اشتركت فيه الأقليات الشيعية خارج الإمبراطورية على قدم المساواة ـ مختلفاً تمام الاختلاف عن نظيره في أوساط أهل السنة والجماعة.

تأسيس أصفهان

بعد وفاة طهماسب، تمكّنت الإمبراطورية من الصمود خلال عهدَي حكم كارثيَّين. فقد ولي إسماعيل الثاني (١٥٧٦ ـ ٧٨) السلطة بدعم زعماء العاصمة قزوين. وقد كانت له في واقع الأمر بعض المواهب وبعض الآراء الدينية المنفتحة. منذ بداية عهده، أعمل القتل في معظم منافسيه على العرش، ولم يترك منهم إلا عدداً قليلاً عندما حانت وفاته، إذ قام بقتل نفسه بطرائقه الفاجرة[*]. ولي بعده أخوه [محمد] خدابندة (١٥٧٨ ـ ٨٧)، وكان كفيفاً وغير حريصٍ على السلطة، فترك العثمانيين يحتلون المرتفعات الكردية والأذرية، مواطن السلالة الأصلية، حيث أمّروا عليها مجموعات من أهل السنة والجماعة، كما ترك الأوزبك ينهبون خراسان، ويروعون العائلات الشيعية ويستعبدونها، ويدمرون مزاراتهم المقدسة؛ وفي الوقت نفسه، بدأت بعض المقاطعات المركزية تخرج عن يد السلطة المركزية على إثر النزاعات المتكرّرة

(*) ذلك أنّه قضى من تعاطي الأفيون، وعلى الأرجح أنّه قد سُمّ بإحدى حبات الأفيون بتواطؤ من قادة القزلباش وأخته (المترجم).

بين زعماء القزلباش. في النهاية، وبعد سلسلة من النزاعات الداخلية، اعتزل خدابندة الحكم لصالح ابنه الشاب عباس. أثبت عباس أنّه يتمتّع بشخصية قويّة مثل إسماعيل الأول، وسرعان ما خضعت له موارد الدولة. حرّر عباس نفسه من سلطة الأمراء. وبهدف طرد الأوزبك من خراسان، قَبِل بعقد صُلحٍ مُهين مع العثمانيين، وهو صلح تمادى في إهانة مشاعر الشيعة (فقد وافقَ على التوقّف عن لعن الخلفاء الثلاثة الأوائل)؛ وهكذا تمكّن من ترسيخ سلطانه في جميع المقاطعات؛ وأخيراً تمكّن (١٦٠٣) من طرد العثمانيين من الأراضي التي كانت في حوزة طهماسب في الغرب.

كان على عباس (١٥٨٧ ـ ١٦٢٩) أن يستعيد أراضي إمبراطوريته، وقد قام في سبيل ذلك بتأسيس سلطة إدارية مركزية أقوى من كلّ ما سبقها؛ فبات له جهاز بيروقراطي محترف وقويّ يحافظ على مصالح السلطة المركزية للعرش على حساب الحكم المحلي في المقاطعات. وقد تحلّت إدارته المالية، القائمة على ضوابط وتوازنات مُفصّلة، بقدرٍ رفيع من النزاهة والشمولية. كانت هذه البيروقراطية مدعومة بقوة عسكرية تعتمد بالأساس على الجنود المستجلبين من الخارج، والذين كانوا قد أصبحوا عنصراً مهماً في الدولة منذ أيام طهماسب، بخاصّة من الداخلين الجدد في الإسلام من الجورجيين والأرمن. واصل عباس اعتماده على الموارد العسكرية التي اعتمدها إسماعيل الأول، بما فيها التشيع الطرقي؛ ولكنّه طالب بولائها وولاء زعماء قبائل القزلباش الترك، بوصفه باديشاه (إمبراطور)؛ بحيث يعلو هذا الولاء حتى على روابطها القبلية الموروثة.

مثّل عهده أوجَ القوة الإمبراطورية، وشهد تفتّح روائع الإمبراطورية في جميع جوانبها. وقد ابتهج جميع الشيعة لمّا تمكنت قواته من استرداد العراق من يد العثمانيين (بعد أن كان الصفويون قد خسروه في ١٥٣٤)، مستعيداً بذلك السيطرة الشيعية على المدن الشيعية المقدسة. وعلى الرغم من أنّه لم يتمكّن من التقدم مزيداً نحو السيطرة على سوريا والحجاز، إلا أنّ إمبراطوريّته التي باتت تضمّ العراق وغرب إيران وخراسان، وهي المناطق التي تضمّ الغالبية العظمى من المراكز الثقافية الكلاسيكية في الحاضرة الإسلامية، كانت قد أصبحت جديرة بالمقارنة مع إمبراطورية العباسيين، وجديرة بأن تعتبر وارثتها الحقّة.

كان عباس إذاً هو من أوصل الحكم الصفوي المطلق إلى حدود الكمال. يُمكن وصف حكمه من بعض الجوانب بأنّه استمرار لتقليد الدولة العسكرية الراعية؛ فقد ظلّ السكان يُقسّمون إلى طبقتين، هما: متلقو الضرائب من ذوي الامتيازات، الذين كانوا يُعتبرون أعضاء في المؤسسة العسكرية بوصفهم حماة البادیشاه؛ ودافعو الضرائب، الخاضعون لتصرّف البادیشاه وحكمه. كانت الاستثمارات الصناعية الأهمّ في العاصمة تُعتبر ملكيّة شخصيّة للبادیشاه. غير أنّ الطابع العسكري القوي للدولة قد أخذ يتلاشى مع نجاحها. مثّل حكم عباس في الواقع عهدَ السيطرة المدنية على الإدارة.

بحلول عام ١٥٩٩، كان عباسٌ قد نقل عاصمته إلى أصفهان التي اعتنى بتجميلها، وصبّ فيها جميع الموارد التي نتجت عن الازدهار الفني في القرنين أو الثلاثة السابقة. وقد كان سخياً في بناء الحدائق والقصور العظيمة، وبناء الساحات المفتوحة التي يتبارى فيها الجند وتُقام فيها لعبة البولو(*)، وتابعه خلفاؤه بعده في بناء المساجد الفخمة والمستشفيات والمدارس والخانات. بلغ استعمال البلاط الملوّن لزخرفة المباني ذروتَه في عهده، بخاصّة في زخرفة القباب؛ وقد عيب على هذه الأعمال، بوصفها من الفنون «المتأخرة»، مبالغتُها في الزخرفة والتفنّن: إذ تغيب الخطوط الصلبة للمبنى خلف وهج الألوان البرّاقة. ولا شكّ عندي في خطأ هذا الحكم كما سبق وأوضحت. على جميع الأحوال، لا يزال جمال أصفهان حتى اليوم يسلب لبّ الناظر ويستولي على خياله.

يُمكن الحكم على عبقريّة هذا الفنّ على نحوٍ أدقّ من خلال الأعمال الفنية الصغيرة؛ بخاصة رسم المنمنمات وحياكة السجاد. في أعمال بهزاد، في نهاية الأزمنة التيمورية، كان أسلوب الترصيع في رسم المنمنمات، الذي تطوّر في هراة التيمورية على وجه الخصوص قد وصل إلى ذروته؛ ثمّ كان

(*) البولو، أو الضرب بالصوالجة، وهي لعبة مشهورة يتبارى فيها الخيّالة بضرب الكرة بعصيّهم. وقد عُرفت اللعبة في فارس في القرن الميلادي السادس كلعبة لتدريب الفرسان. ثمّ إنها وصلت إلى الهند وما وراءها كلعبة للملوك والأمراء؛ بل ورويَ قبل ذلك بأنّ الخليفة المقتدر كان يلعبها. انتشرت اللعبة اليوم على يد الإنكليز الذين تعلّموها في بلاد البنغال ونظّموا قواعدها ومسابقاتها (المترجم).

أن أصبح هذا الأسلوب نقطة انطلاق جديدة. يزعم البعض بأنّ الرسومات الصفوية المتأخرة لم تصل مجدّداً إلى هذا المستوى من الإتقان والكمال الذي تحكمه مثل هذه الذائقة الخالصة. غير أنّ رسامي قزوين وأصفهان كانوا رسامين بارعين وآسرين حتى عندما حاكَوا تقاليد الأزمنة التيمورية. في الوقت نفسه، فإنّهم تمتّعوا بشيء من الحريّة أتاح لهم قدراً من التجريب في أشكال وأساليب جديدة؛ فقد شهدت الأزمنة الصفوية لأول مرّة جمع الرسومات في مجموعات خاصّة، مستقلّةً عن أيّ مخطوط أو كتاب ومستقلّة عن أيّ جداريات مزخرفة؛ بل وتمّ جمع الرسومات الأولية غير الملونة sketches أيضاً. أنتج الفنانون الصفويون الذين تزايد وعيهم بفنّهم رسومات شخصيّة (بورتريهات) للأمراء تضج بالحياة، كما استعملوا فنّ الرسم بالأحبار في تصوير مشاهد الحياة اليومية ببراعة مؤثرة. وكثيراً ما عبّروا عن حسّ عاطفيّ أو فكاهي مقصود لذاته. يُمكن القول، من دون مجانبة الصواب، بأنّ رضا عباسي، أعظم رسامي أصفهان، كان على مستوى موازٍ لبهزاد نفسه.

غير أنّ هذا النزوع التجريبي والواعي بنفسه قد عبّر عن نفسه على نحوٍ أكثر إدهاشاً في حياكة السجاد، التي كان رسامو البلاط أحياناً هم من يرسمون صورتها الأوّلية. فبعد قطيعتهم مع التقاليد الحرفية، بدأ النساجون الملكيون يعملون على إنتاج قصص حيّة في النسيج. لم تتغير تقنيات النسج والغزل، غير أنّ الشخوص المصوّرة على السجاد قد وصلت إلى حدٍّ غير مسبوق من التعقيد والفتنة. إضافة إلى ذلك، أمكن للحرفيين الصفويين، بفعل التجريب، أن يكتشفوا أخيراً كيفية صناعة الخزف (البورسلان) من مواد محليّة؛ وهو مسعى طال العملُ عليه: فقد جرت محاولات متكرّرة لإنتاجه منذ أن عُرف فنّ البورسلان الصيني. وقد نجح الغرب في هذه الصناعة بعد عدّة سنوات من ذلك.

إذا صحّ وصف الفنون البصريّة بأنّها فنون نفيسة، فإنّ ذلك أصحّ في وصف الفنون الأدبية، وبخاصّة الشعر، الذي كان يُعتبر أرفع الفنون وأعلاها في أراضي المسلمين بخاصة. لا يُمكن تجاهل شعريّة ذلك الزمن بسهولة. فبين الشعراء الكثر الذين كانوا يُكرّرون الموضوعات الشعرية للقرون السابقة، كان أبرز الشعراء (في كلّ من إيران والهند) يتعمّدون التلاعب بالتقليد،

ليُؤلّفوا بين الموضوعات المختلفة على نحو دقيق، في مزج يعسر فهمه وتتبّعه على غير المختصّ في هذا الفن: وهي الطريقة التي عرِفت بـ «الأسلوب الهندي». رفض النقاد الفرس في القرن الثامن عشر (وهو القرن الذي لم يتميّز بالشعرية) هذا الأسلوب بوصفه متكلّفاً، وظلّ يُقال حتى وقت متأخّر بأنّ الشعر الفارسي قد انتهى مع الجامي (ت. ١٤٩٢). غير أنّ الذائقة الشعرية الحديثة كانت تتغيّر في كلّ مكان، ومن ثمّ فقد أصبح «الأسلوب الهندي» الآن محلّ احترام بوصفه أسلوباً معقّداً قادراً على التحكّم والتلاعب بمجموعة كبيرة من المفارقات والإيحاءات على نحوٍ مبدع، وهو ما أصبح ممكناً بعد خمسة قرون من عمر التقليد. لم يقتصر التعبير عن وعي الشخصيات المبدعة على الفنون البصرية، بل امتدّ إلى فنّ السير الذاتية؛ فقد كتب شاه طهماسب نفسه سيرة ذاتية مفصّلة ذات بصيرة نافذة[٥].

لم يكن البلاط وحده هو من زيّن وجه مدينة أصفهان بألوان الرفاه والفنون؛ فقد تمكّن التجار الكبار، في ظلّ الإدارة الحكيمة والظروف الداخلية الهادئة والمستقرة في عهد عباس شاه، من جمع ثروات طائلة؛ بل وبات لبعضهم، في العقود اللاحقة على الأقل، وكلاء دائمون يرعون شؤون تجارتهم في الصين وفي أوروبا الغربية. وبالمثل أظهر تجار المدن الكبرى حيازتهم لموارد كبيرة. وأحياناً، وبفعل المنافسة العمومية، باتت النقابات المختلفة تعتني هي الأخرى بالإنفاق على مظهرها. تمّت العناية بأعمال الريّ الكبرى، بخاصة حول أصفهان (أما السواد في ما بين النهرين فلم تتم استعادته، وظلّ العراق هامشياً على المستوى الاقتصادي؛ وعندما أجبر الحكّام اللاحقون على الاختيار، فضّلوا الحفاظ على الأراضي المرويّة في المرتفعات الواقعة جنوبي بحر قزوين على المدن المقدسة في العراق). ويبدو أنّ الفلاحين أيضاً قد عاشوا على مستوى أفضل قليلاً من مستوى الكفاف؛ فقد وصف رحالة فرنسيّ ما يجمعه الفلاحون بأنّه أفضل من نظرائهم الفرنسيين. كانت البنية الإمبراطوريّة متينة، على الأساس الذي أرساه

---

(٥) يعرض عمل أليساندرو باوساني، وفي غيره، ما كان يحدث في «الأسلوب الهندي» في الشعر؛ كما أنّه يُشير إلى مجموعة من الدراسات الروسية المتعلقة بهذا الشأن. انظر:

Antonino Pagliaro **and** ***Alessandro Bausani, Storia della letteratura persiana*** **(Milano: Nuova Accademia Editrice, 1960).**

شاه عباس، بحيث ظلّت الدولة آمنة لمئة سنة من دون أن تتعرّض لأيّ تمرّد أو حرب خطيرة في مقاطعاتها الداخلية (فلم تعد ثمّة حاجة لموضعة القوّات العسكرية الكثيرة في المقاطعات الداخلية)، ولم تشهد الإمبراطورية الصفوية - باستثناء خسارة العراق لصالح العثمانيين وهجمات الأوزبك المتكررة - إلا قليلاً من القلاقل الكبرى على حدودها.

الفلسفة الشيعية

جذبت عظمة أصفهان إليها صنوفاً من شتى ألوان العلماء، وحظي الفقهاء والنقّاد والمؤرّخون برعاية البلاط (ولم يمنع ذلك إعدام بعض العلماء الذين شذّت أقوالهم صراحةً عن أصول الولاء الديني). وقد شهدت مدرسة التاريخ ذات الأسلوب المنمّق المزخرف - والتي كان وصّاف [الشيرازي] نموذجها الأعلى - ازدهاراً كبيراً، وكانت ترى في الأحداث الكبرى أُطراً تعمل ضمنها على كتابة روائعها الغنائية.

غير أنّ طائفة أخرى من المؤرّخين قد اجتهدت في تناول الموضوعات التاريخيّة على نحوٍ أكثر جدية، بحيث لا يختنق كلامُهم بالبلاغة، مُفضّلين في المقابل، كما يقول أحدهم (إسكندر بيك منشي)، أن يكون كلامهم مفهوماً (كان نثره معقّدَ الأسلوب مقارنة بالمؤرخين الأخباريين المباشرين، غير أنّه كان واضحاً مُسدّد المعاني). كتب إسكندر بك، بتشجيع من شاه عباس، تأريخاً كبيراً لعصر راعيه، مع خلاصة لتاريخ سلالة الصفويين من قبله. وإضافة إلى دقّته الحصيفة، وقدرته على سبر الأغوار النفسية، واتساع اهتماماته التي تتمظهر في تشعّب الأحداث التي تتبّعها (والتي تجعل من عمله منجماً ثرياً للمعلومات الاجتماعية عن عصره)، فإنّه قد اشتهر - بخلاف بعض المؤرخين الصفويين الأوائل - باهتمامه بإيران في حدّ ذاتها، على نحوٍ مستقلّ ظاهرياً عن السلالة الصفوية أو عن الولاء الشيعي. وكان ينظر إلى إيران بأنّها أرض الفرس والترك، وأنّها تمتدّ من الموصل إلى قندهار، وبأنّها كانت المركز الأهمّ للحضارة العليا: وهي حضارة مسلمة ولا ريب، وإن لم تكن مُعرّفةً على أساس المعايير التي سنّها علماء الشريعة. وقد لقي تاريخ إسكندر بك تقديراً واسعاً.

أما بالنسبة إلى العلوم الطبيعيّة، فإننا لا نعرف شيئاً بخصوصها، إلا ما

نعلمه من وجودها. غير أنّ الحقل العلميّ الأكثر تألّقاً في ذلك العصر كان حقل الميتافيزيقا[٦].

نشطت مدرستان ضمن التقليد الذي نسمّيه **الفلسفة** (وإن لم يكن أصحاب المدرستين ليقبلا بهذا الاسم وما بات يحظى به من سمعة سيئة): مدرسة المشائين، المتمسكّة بنهج أرسطو والفارابي؛ ومدرسة الإشراقيين، الذين اتّبعوا أطروحة يحيى السهروردي القائلة بأنّ الحكمة الحقة تقتضي متابعة أرسطو ثمّ تجاوزه. في كلتا المدرستين، تشارك المسلمون مع المزديين، لا في أصفهان فقط، بل أيضاً في مدينة ثانوية مثل شيراز. بين المسلمين، كانت المدرسة الأشهر (وإن كانت الأقلّ دراسةً من قِبل العلماء المُحدَثين) هي مدرسة الإشراقيين الشيعة، الذين اعتمدوا على تقاليد الفلسفة والتصوف، والذين لم يزعموا بأنّهم يُقدّمون جديداً، وإن كانوا مقتنعين بمعنًى من المعاني بمهمّتهم الشيعية، وطاب لهم أن يُعيدوا صياغة الفلسفة Philosophia بمصطلحات شيعية. رعى شاه عباس غير واحدٍ من هؤلاء المفكّرين، وأبرزهم مير داماد [محمد باقر الأسترابادي] (ت. ١٦٣١). برز مير داماد كمُتكلّم في ظلّ مرحلة إحياء التقليد الفكري الشيعي والتي ترافقت مع صعود الشيعة إلى السلطة؛ غير أنّ اهتماماته كانت تتعدّى ذلك إلى العلوم الطبيعية. وقد منح مير داماد أهميّة فائقة لنوع مخصوص من التجارب الوجدية والرؤيوية، التي يغدو فيها النور المتعالي الذي به خُلِق العالم ومُنح معناه هو ذاته نور الحقيقة التي يجدها الشيعة مجسّدةً في كمالها في النبيّ محمد وفي خطّ الأئمة.

اتخذ مير داماد ومدرسته من ابن سينا نقطة انطلاق لهم، بما في ذلك مذهبه في تعالي العقل الفرديّ وتمييزه بين الماهية والوجود، وفسّروا ابن سينا على نحوٍ يجعله مفتاحاً لفهم الحقائق الدينية. غير أنّهم رفضوا، بوصفهم إشراقيين، أن يقصروا أنفسهم على صنعة المنطق التي تشترط وضوح الأدلّة وبرهانيّتها في جميع المسائل (إذ إنّ الغزالي قد أظهر مدى محدوديته [أي المنطق] في مسائل الميتافيزيقا). وقد أكّدوا على إمكانية

(٦) عليّ أن أشكر جويتي كلافي للفته انتباهي إلى العديد من المسائل بخصوص إسكندر بك وغيره من الكتّاب.

وجود حقائق تُعرف على نحوٍ فرديّ ولا يُمكن نقلها وإيضاحها للآخرين - مثل حقيقة وجود المرء نفسه (وهي الحالة التي أشار إليها السهروردي) - وهي حقائق مهمّة غاية الأهميّة في رؤية العالم ككل. وقد رأوا ذلك جلياً في أمورٍ مثل تجارب الرؤيا؛ وهكذا فقد كانوا مهتمين، حتى بوصفهم ميتافيزيقيين، بما يُمكن أن نسمّيه الأبعاد اللاوعية من النفس الفردية، والتي تعبّر عن نفسها في الرؤى، وما تتضمنه هذه الرؤى من أفهام وأنظار لنظام الكون، الذي تمثّل النفس البشرية جزءاً لا يتجزأ منه. على الرغم من ذلك، لم تتماهَ هذه المدرسة مع التصوف؛ فلم يكن لهم، بوصفهم شيعة صالحين، أن يعتبروا أنفسهم صوفية؛ ذلك أنّ الصوفيّة كانوا يمثّلون بالنسبة إليهم محاولة يائسة من أهل السنة والجماعة لإنكار دور الأئمة من جهة قولها بإمكانية وصول الصوفيّ إلى الحقيقة الباطنية للدين، وهو ما لا يستطيعه إلا الأئمة. غير أنّهم اعترفوا بقرابة مذهبهم من التقليد الصوفي، بل واشتغل بعضهم بتزكية نفسه فردياً على المسلك الصوفي.

في المرحلة الوسيطة المتأخّرة، مع صعود التشيع الطرقي - بل وحتى خارج هذه الحركات - بات من المعتاد لدى الشيعة، الذين لم يحصروا اهتمامهم بأشكال الولاء العلوي وتصوّرات الشريعة المرتبطة به فقط، وإنّما امتدّ اهتمامهم إلى الجوانب الأكثر باطنيّة وجوّانية من التراث الشيعي، بات من المعتاد بينهم العمل على صياغة نسخة شيعيّة من التصوّف: بمقتضاها يصبح الشيخ هو الإمام، ويغدو قطب هذا الزمان هو الإمام الغائب، وتصبح تزكية الإنسان لنفسه وتنميته لوعيه الجوّاني مرهونةً بإخلاصه لعليّ وللأئمة؛ ومن دون هذا الإخلاص، يُمكن للمرء أن ينزلق إلى نوعٍ من عبادة ذاته. في هذا التصوّر، بات يُنظر إلى تصوّف أهل السنة والجماعةً بوصفه نسخةً مبتورةً مما اعتبره الشيعة نموذجاً دينيّاً كلياً ومتناغماً. تمّ القبول بكلّ هذا إجمالاً في مدرسة أصفهان الميتافيزيقية؛ وباتت مهمّتها تتمثّل في استيعاب هذه التصوّرات عن الحياة الصوفية ضمن تصوّر فلسفيّ عن الحقيقة، يجعل الفهم أكثر كمالاً.

إنّ أحد أهمّ المفاهيم التي حاول ميتافيزيقيو أصفهان توضيحها هو مفهوم «**عالم المثال**»، الذي أشار إليه السهروردي. يتموضع عالم المثال ميتافيزيقياً، بوصفه عالماً مخصوصاً من الموجودات، بين عالم الوجود

المادي الذي تُدركه الحواس وعالم المجرّدات العقلية الأرسطي. وبوصفه العالمَ الذي تدور فيه الرؤى الحقّة والكشوفات الإدراكية، فإنّه ليس مجرّد عالم من الخيال الذاتي الذي يصدر عن الوعي الفردي؛ ذلك أنّ الرؤى الحقّة بنظرهم ـ كما لو أنّها متجسّدة في أنماط أوّلية archetypes مطلقة ـ تفصح عن حقائق موضوعية عن الحياة؛ غير أنّه لم يكن هو ذاته عالم المُثل الأفلاطونية؛ إذ إنّ الرؤى فيه بالأساس فرديّة، بل وشخصيّة وليست كلّية؛ إنّها المادّة الخام التي يتشكّل منها التاريخ الفعلي، وسير الأفراد وتاريخ الإسلام نفسه (وقد قال البعض بأنّ الموضوعات في عالم المثال هذا تُشبه الانعكاس على المرآة، فهي تحوز صفة الامتداد مثل المادّة، غير أنّها ليست مادّية بالمعنى المعتاد).

بواسطة عالم الخيال الرمزي هذا، يُمكن للمرء أن يهب الصور لهذا المجال الواسع من المعاني الإنسانية، والذي يُنظر إليها بوصفه أكثر غنى من أن تكون مجرّد مزيج من الإدراك الحسي المحض والقواعد والبُنى المجرّدة. لقد أسهم هذا العالم في إيضاح وتنظيم عالم الحقائق التي تقوم في مستوى الالتزام الشخصي بما هو مفارق للشخص؛ وهي فيما أرى من نفس نوع الحقائق التي أكد الفلاسفة الوجوديون existentialists (من وجهة نظر مختلفة طبعاً) على ضرورة دراستها دراسة أوفى. لقد قَبل الضمير الإسلامي ـ على الأقل عند من لا يستطيعون قبول الإيمان من دون تفكير وتأمّل ـ بالمبدأ القائل بضرورة ألّا يقوم الالتزام الشخصي على البرهان المنطقي وإنّما على التجربة الكلية للإنسان. وما إن يتمّ القبول بالحقيقة [الإيمانية] حتى تصبح الحاجة قائمة عند ذوي النزوع الفكري إلى مزيد من الدراسة المنطقية المستفيضة؛ بل إنّ الحاجة تدعو إليها أيضاً لتحقيق فعل الإسلام [التسليم] الأساسي (بالكشف عن مضامينه المطوية). لقد كان قدوم التشيّع هو ما حدّد الشكل الذي اتخذته الدراسات الجديدة. غير أنّ بعض هذه الدراسات كانت مطروحة ولا شكّ كموضوعات تنتظر الدرس على جدول الأعمال (سواء ميتافيزيقياً أو روحياً).

تمّ تأويل «عالم المثال» بطرائق مختلفة من قِبل الميتافيزيقيين المختلفين، وحمل كلّ تأويلٍ منها بطبيعة الحال قدراً من إعادة تأويل بنية **الفلسفة** بأكملها. لاحقاً، أطلق الفرس على مير داماد لقب «المعلّم الثالث»،

بعد أفلاطون(*) والفارابي، اعترافاً بأهميّة ما انبثق عن أفكاره المتكاملة من ازدهار فلسفيّ كبير كان هو معلمَه الأهمّ.

كان أهمّ تلاميذ مير داماد هو ملا صدرا (صدر الدين الشيرازي ت. ١٦٤٠). وقد عاد ملا صدرا إلى شيراز للتعليم هناك بدلاً من البقاء في أصفهان الحافلة بالمثيرات والمُلهيات. غير أنّه كان أكثر جرأة وصراحةً في آرائه من مير داماد وغيره من معلّميه، فلم يُولِ في كتاباته الكثير من الاهتمام لاعتبارات أهل الشريعة؛ وقد لقي نتيجة ذلك بعض الاضطهاد.

اعتمد ملا صدرا، مستفيداً من آراء مير داماد وغيره من معاصريه، على المنطق المتجاوز لأرسطو وعلى ميتافيزيقا النور التي أعرب عنها يحيى السهروردي، والتي تغدو كلّ الموجودات بموجبها أشكالاً مختلفة من النور. أقامت ميتافيزيقا ملا صدرا مماهاة وثيقة بين الوعي والواقع، بحكم أنّ النور هو الوسيط اللازم للإدراك. احتل مفهوم «عالم المثال» موقعاً تأسيسياً في فكره (هل كان تزايد دور الرؤى والأحلام عند الصوفية، بوصفها مفتاحاً للاوعي، مدعاةً للميل إلى ذلك؟). وقد نظّم ملا صدرا هذا المفهوم وفصّله على نحوٍ يتجاوز ما قام به ابن العربي مثلاً، الذي لم يكن هذا المفهوم عنده أكثر من أداةٍ لغوية. وقد استفاد من هذا المفهوم في محاجّته عن مذهبه المنطقي القائل بتغيّر الجواهر (إذ يغدو وجود الشيء، في العالم المادي على الأقل، سابقاً على ماهيّته). وهكذا، أمكن له أن يُماهي بين النور الميتافيزيقي، على نحوٍ أوثق مما فعل السهروردي، والنور الفيزيقي: أصبح «النور» عملياً هو ما ندعوه اليوم بـ«الطاقة»، إلا من جهة أنّه كان بالنسبة إليه حقيقة ماثلة على مستوى التجريد العقلي وعلى مستوى المعنى الموضوعي (في عالم المثال) كما في عالم المادة.

تمكّن ملا صدرا ـ وهو ما اتخذ قيمة كبرى عند بعض قرائه المتأخرين ـ من وضع «الوجود» ضمن حركة تاريخية. يُمكن للروح أن تتحرّك في أطوار لانهائية من التقدّم من حالةِ وجودٍ إلى أخرى، وتُجدّد بذلك جوهرها. يُمكن أن نُرجع هذا النوع من التجدّد الدائم إلى الشعور الشيعي بالتمرحل التاريخي

(*) وهذا خطأ من المؤلّف، لعلّه غير مقصود، فالمعلّم الأوّل، بلا نزاع، هو أرسطوطاليس (المترجم).

للأطوار الدينية، وإلى تصوّرهم عن الأحداث الأخروية. إذاً، لم تكن لهذه التعاليم مضامين فرديّة وحسب، بل كانت لها مضامين اجتماعية وسياسية أيضاً. في الواقع، لا يبدو أنّ هذه المضامين قد اتضحت في حينها؛ إذ إنّ العديد من أفضل تلاميذه لم يولوا اهتمامهم للجزء الأكثر تميّزاً من مذهبه، ولم تتضح تأثيراته إلا لاحقاً.

اتهم العلماء الآخرون ملا صدرا بالمروق والزندقة بحكم ميله الشديد إلى **الفلسفة**؛ غير أنّه في الحقيقة كان يُمثّل استمراراً للحوار الذي استهلّه الحدث القرآني. بإمكاننا أن ننظر إلى تاريخ الولاء العلوي بوصفه استكشافاً سياسياً وتعبّدياً، وأخيراً فلسفياً، لما يعنيه الولاء للمعارضة التي نشأت عندما انحرف المجتمع الإسلامي لأوّل مرّة عن التحدي الإلهي المتعالي. لقد أسهم حوار الولاء العلوي هذا إسهاماً كبيراً في صياغة فكر ملا صدرا؛ فعنده أنّ هذا الولاء يضمن الإرشاد الموضوعي في التجربة الجوانية، المحورية في فكره، وتحفظها من التأثّر بفساد العالم. أما كونه ملتزماً بتقليد الفلسفة Philosophia الذي لا يقلّ أهميّة في نزعته التوجيهية للحياة، فإنّ ذلك كان ببساطة مساهماً في إثراء فهمه لمضامين كلا التقليدين. إنّ فلسفة ملا صدرا، مثل فنّ بهزاد، تفترض سلفاً وجود تراث سابق بالغ التعقيد والتطوير؛ ولكنّها، مرة أخرى مثل فنّ بهزاد، تطلق إمكانات هذا التراث نحو مزيد من التطوّرات الجديدة. لقد أصبح صدرا معلّماً للعديد من المعلّمين المؤثّرين من بعده[٧].

---

(٧) لقد أوضح هنري كوربان على نحوٍ جميل المعنى التعبّدي لعالم المثال في عدّة أعمال، الذي يحاول فيه عرضاً أن يكشف عن الاتصالية التي يُمكن التكهّن بوجودها بين تصوّرات المزدية القديمة عن الملائكة وبين نظيراتها في الإسلام (مُحلّياً وصفه بشيء من القومية الإيرانية الفارسيّة، على نحوٍ لا يُمكن إثبات صحّته من خلال المعلومات المتاحة). انظر خاصة:

Henry Corbin, *Terre ceileste et corps de reisurrection de l'Iran mazdeien à l'Iran Shî'ite* (Paris: Buchet/Chastel, 1960).

تتناول دراسة كوربان، «الأحلام الرؤيويّة في المجتمع الإسلامي» ودراسة فضل الرحمن «الحلم، والخيال، وعالم المثال» في الكتاب نفسه، إيضاح مفيد للموضوع من زاويته الميتافيزيقية. انظر:

Henry Corbin, "The Visionary Dream in Islamic Society," pp. 381-408, and Fazlur Rahman, "Dream, Imagination and 'âlam al-Mithâl," pp. 409-419 both in: Gustave von Grunebaum and Roger Caillois, eds., *The Dream and Human Societies* (Berkeley, CA: University of California Press, 1960). =

على الرغم من أنّ الملا صدرا قد اتُّهم بانفتاحه الفلسفي الكبير - وهي تهمة لا يرميه بها أهل الشريعة فقط، بل كلّ من يرون بأنّ الفلسفة Philosophia قد تكون مضرّة بالعامة - فإنّه كان حريصاً، مثل غيره من معلّمي مدرسة أصفهان، على ألا ينتهك القواعد المقرّرة مهما بدت خلاصاتها مروعة. ولكن، حتى بعيداً عن هذه الاعتبارات، قد يبدو هؤلاء الكتّاب عقيمين فلسفياً للكثير من المُحدثين. فالقارئ الحديث سيرى بأنّ معظم كتابات ملا صدرا تؤول إلى محاولة بارعة لمنح العقائد الدينية تبريراً ميتافيزيقياً، وبالتالي فإنّها لا تعني أيّ شخص خارج الإطار الشيعي، أو على الأقل أي شخص خارج إطار التقاليد التوحيدية. فمعظم أعمال ملا صدرا مشغولة، على سبيل المثال، بهاجس الأسئلة الأخروية (طبيعة الحياة بعد الموت، والبعث، والجنة والنار؛ وهي أمور تحتل أهمية كبرى في عالم المثال). غير أنني أعتقد بأنّ القارئ النبيه سيجد في كلّ مرة يدور فيها الحديث عن الحياة الآخرة معنى ضمنيّاً مستبطناً حول هذه الحياة وحول القيم الأخلاقية والفكريّة فيها، وهي معانٍ تحوز في أحيان كثيرة صلاحيّتها باستقلال عن أيّ اعتقاد أخرويّ مخصوص. وهو ما قد يلقى احتراماً من القارئ الحديث.

غير أنّ معاني كلّ هذه الأطروحات الميتافيزيقية «المتأخّرة» لا يجب أن تُختزل إلى مُقبّلات أخلاقية ومعنوية لذيذة يتناولها القارئ المستعجل مجتزأة من البناء العقلاني الكلّي للاعتقاد. فعلى كلّ قارئ أن يُحدّد ماذا يعني بالنسبة إليه هذا العالم الذي حاول فلاسفة أصفهان إيضاحه تحت اسم «عالم المثال»، عالم الصور، والرؤى. قد يرفض البعض هذا العالم برمّته بوصفه

= إنّ نفاذ رؤية كوربان وعمقها قد أتاحا لنا إدراك أهميّة كلّ من الملا صدرا ومير داماد، وإن لم تصلح أعمال النقص في عمل ماكس هورتن عن ملا صدرا. انظر:

Max Horten: *Die Gottesbeweise bei Shirazi* (Bonn: Friedrich Cohen, 1912), and *Das Philosophische System von Schirazi* (Strassburg: Trubner, 1913).

مع الأسف، فإنّ سعي كوربان وراء النزعة الرومانسية قد لا يكون دقيقاً تاريخياً. وبأثر من ذلك، نجده أحياناً يُترجم كما لو أنّه يُقيم تعارضاً بين الحكمة الإلهيّة theosophy المشرقيّة oriental و«الفلسفة المشائيّة (الغربيّة ضمناً)» philosophy، في حين أنّ النصّ الأصلي يُشير إلى التعارض بين المشائين والإشراقيين، بوصفهم مدرستين، من دون تحديد جغرافي. كما أنّ ترجمته مشوبة بإفراط في التحديد: فعلى سبيل المثال، يُترجم «عالم المثال» بعالم الأنماط الأوّلية archetypes، بدلاً من أن يترجمه بعالم الصور images، بحيث لو شملنا مثال الصور المنعكسة في المرآة في نصّه لبدا نافراً عنه.

غير علميّ وغير قائم على أساس صلب. وقد يلجأ البعض إلى اعتباره (وربما تسخيفه بذلك) ميداناً للإدراكات فوق ـ الحسيّة وتفاعلاتها (أياً كان هذا العالم، من المؤكّد والواضح بأنّ التجارب التي يتمّ استحضارها للإشارة إليه لا يُمكن تفسيرها بحكم تعريفها من خلال المناهج الدراسية العددية العامة)؛ ووحدها هذه التجارب ما كانت تبدو ذات أهمية كبرى في نقاشات فلاسفة أصفهان. إذا تحلينا بقدرٍ أكبر من الإنصاف، فربما يُمكننا فهمها سيكولوجياً، بحيث تُشير كلّ كشوفاتها إلى أنماط أوّلية مُعطاة بيولوجياً، والتي قد تكون لها صلات بنظام الكون وقد لا تكون. وبغضّ النظر عن الموقف الذي قد يخلص إليه الدارس، فإنّه سيُدرك إن كان دقيقاً ومتأنّياً بأنّ هؤلاء الرجال (بغضّ النظر عما إذا كان عملهم تشويشاً نظرياً أو ضرباً من العبقرية) كانوا يحاولون استكشاف مشكلات أصليّة تتعلّق بالمعنى الإنساني: وهي مشكلات، وإن كانت تقبع على مستوى أعمق من مستوى صيغ الوعي، تتناول معانيَ أكثر دواماً من أن تكون مجرّد فعاليّة ذاتيّة، مثلما يلذّ للوضعيين الحداثيين أن يصفوا جميع ما ليس «وضعياً»؛ إنّ هذه المعاني ليست مجرّد تهويمات عاطفية وخيالية، حتى لو لم يكن من الممكن التعبير عنها إلا بواسطة الصور المجازية. لقد تعلّمنا أن نكون أكثر حذراً في تسخيف أو ازدراء مجموعة كبرى من الأعمال التي اتفقت فهوم البشر وحساسيّاتهم يوماً على أنّها فائقة الأهمية.

عظمة القرن السادس عشر: الإزهار الفارساتي

إنّ صعوبة تقييم الإنجازات الفكرية للقرنين السادس عشر والسابع عشر ما هي إلا عَرَض لصعوبة تقييم تلك المرحلة التاريخية بالعموم؛ ذلك أنّ هذه المرحلة، وحياتها الفكريّة، لم تلقَ إلا القليل من الدراسة من العلماء المُحدَثين، على الأقل في المناطق الأكثر مركزيّة في الحاضرة الإسلامية، حيث كانت الإنجازات أكبر ما تكون. وحتى عندما دُرست بعض وجوهها، كانت التباينات والاختلافات في وجهات النظر كبيرة: فكما لاحظنا سابقاً، تكمن عظمة ذلك العصر إن وُجدت بالأساس في مقدار الصقل والبراعة؛ والتتويج والتصفية، لا في الإنجازات الجليلة والمآثر الكبرى التي يسهل التقاطها للناظر بغضّ النظر عن خلفيته الثقافية.

مع ذلك، فإنّ ذلك العصر قد شهد نوعاً إجمالياً لا يُمكن إنكاره من العظمة والمجد. مثّل القرن السادس عشر ولا شكّ ذروة القوّة السياسية للمسلمين ككل. قد لا يتوفر بين أيدينا ما يُساعدنا على قياس ما حققه المسلمون مقارنة بالصين، غير أننا نعرف بأنّ إمبراطورية منفردة من الإمبراطوريات الثلاث، وأعني الإمبراطورية العثمانية، كانت قادرةً وحدها على هزيمة أيّ قوّة موحّدة تُشكّلها أوروبا المسيحية؛ في حين أنّ هذه الإمبراطوريات كانت تتعامل فيما بينها على أساس النّدية الدبلوماسية. وقد أثبتت الصراعات التي قامت بين هذه الإمبراطوريات أنّ كلّ واحدة منها لا تقلّ قوّة عن الأخريات. ولم تكن دولة الأوزبك في حوض ما بين النهرين متأخّرةً عنها كثيراً؛ فقد كانت في البداية تتفاوض وتُحارب على أساس ندّي مع هذه الإمبراطوريات الثلاث الأكثر اتساعاً. كما أنّ إمبراطورية الأشراف العلويين في المغرب لم تكن قوة يستهان بها. بل إنّ سلطنتين أو ثلاثاً من سلطنات جنوب الهند، وبعض دول المسلمين الأخرى في الجنوب والشمال ـ وإن اضطرت في بعض الأحيان للخضوع لسلطان إحدى الإمبراطوريات الكبرى ـ كانت تضاهي في قوّتها معظم دول الغرب. إذا ما جاز الحديث عن قانون «دولي» في العالم في تلك المرحلة فإنّه سيكون حتماً مجموعة الأعراف والبروتوكولات التي حكمت العلاقات بين دول المسلمين المتباعدة؛ وإذا ما أمكن الحديث عن لغة «دولية» في العالم حينها، فإنّها لن تكون الفرنسية أو اللاتينية المحدودتين، وإنّما ستكون الفارسيّة، التي كانت لغة معظم المراسلات الرسمية.

كما أشرنا سابقاً، كانت قوّة المسلمين معرّضة لتهديدين كبيرين مع بداية القرن السادس عشر، في زمن الاصطفافات الكبرى، وهما: البرتغاليون والروس. في كلتا الحالتين، كانت الإمبراطورية العثمانيّة هي من حمل العبء الأكبر في مواجهة هذه التهديدات (في الواقع، وربما بدافع من التنافس مع أقرانها، تعاونت الإمبراطورية الصفوية غير مرّة مع هاتين القوّتين المسيحيتين بهدف تقوية خطّ تجارتها من الخليج الفارسي/العربي جنوباً إلى بحر قزوين شمالاً). أثبت عسكر العثمانيين ورجال بحريّتهم أنّهم أكثر إقداماً وجرأة في بطولاتهم مقارنة بالرسامين الصفويين المنشغلين بدفاترهم وتأكيد ذواتهم: فقد تمكّن قائد عثماني مع حفنة من الرجال من السيطرة على

الساحل السواحلي لإفريقيا كلّه، وطرد البرتغاليين بخدعة متقنة، غير أنّه لم يتمكن من الحفاظ على موقعه بحكم افتقار العثمانيين إلى وسيلة ناجعة تُمكنّهم من نقل أسطولهم البحري من البحر الأبيض المتوسط إلى المحيط الهندي. كانت أبعد حملة قام بها العثمانيون هي الحملة غير الناجحة التي تحركت بهدف مساعدة مسلمي سلطنة أتْجه في الطرف الشمالي من سومطرة. (كما سنرى لاحقاً، لم تكن مغامرات القراصنة المغاربة المتهورة في المياه البعيدة تقلّ عن مغامرات العثمانيين الواسعة).

لم يتمكن العثمانيون لسوء الحظّ من الحفاظ على تضامن طويل مع حلفائهم المسلمين؛ فصحيحٌ أنّهم سيطروا في الجنوب على سواحل البحر الأحمر، غير أنّهم لم يستطيعوا مساعدة مسلمي البحار الجنوبيّة على المدى الطويل على الرغم من الثقة بهم على امتداد المنطقة. خطّط العثمانيون لحفر قناة تصل البحر الأحمر بالمتوسط لتسهيل الصلات التجارية والعسكرية البحرية؛ وكان هذا المشروع ليكون مجدياً في القرن السادس عشر (غير أنّه لم يكن ليستطيع عكس نتائج ما حدث في القرن السابع عشر)؛ غير أنّ المشروع أجهض لصالح مشروع غزو قبرص، وهو ما كان يعني قطيعةً مع حليفهم التجاري، البندقيّة، التي كانت قبرص قاعدة أساسية لها. غير أنّ مسلمي البحار الجنوبيّة قد اضطلعوا بأنفسهم بمهمة مواجهة الخطر البرتغالي على نحوٍ جيد؛ فعندما وجدوا أنفسهم عاجزين عن طرد البرتغاليين من مضيق ملقة، عملوا على اتخاذ طريق بديل لتجنّب الاحتكار البرتغالي هناك. سيطر البرتغاليون على مجموعة من الموانئ المعزولة، إنّما المختارة بعناية (وقد تمّ بعض ذلك بمباركة الصفويين)؛ وقد كانوا قراصنة مثيرين للمشاكل، وتمكنوا في بعض المناطق، بخاصة في الساحل السواحلي [شرق إفريقيا] وسواحل عُمان، من فرض الجزية على جميع مدن المنطقة واضطهادها. ومثل معظم القوى الراسخة في تلك البحار الواسعة، لم يكن القضاء على البرتغاليين سهلاً. غير أنّهم في الوقت نفسه كانوا عاجزين عن التقدم مزيداً؛ فقد فقدوا تفوّقهم التقنيّ الأوّلي بسرعة بعد أن تعلّم المسلمون تقنياتهم وحيلهم. مع نهاية القرن، استعادت تجارة المسلمين حجمها الأوّل، حتى في المناطق التي حاول البرتغاليون قمعها فيها بكلّ جهدهم، بل ربّما فاقت معدّلاتها السابقة. (في بدايات القرن السابع عشر، خسر

البرتغاليون حظوة الصفويين بفعل منافسة الإنكليز والهولنديين؛ وبحلول منتصف القرن، تمّ طردهم من خليج عُمان؛ ومع نهاية القرن تمكّن عرب عُمان من طردهم من الساحل السواحلي شمال موزمبيق وإن حافظوا على بعض الموانئ في أمكنة أخرى).

استناداً إلى قاعدته من مدينة هرر التجارية المسلمة في شرق إفريقيا، وبدعم من الرعاة الصوماليين في المنطقة، تمكن أحمد الغري الآتي من نواحي خليج عدن، من النجاح تقريباً في إخضاع الحبشة المسيحية (١٥٢٧ - ١٥٤٢): كانت الحبشة هي الإمبراطورية الجبليّة الثالثة التي تتراءى في الخلفيّة السياسيّة للنبيّ محمد في مكّة (إلى جوار الأناضول [الروم] وإيران [الفرس])، وهي الإمبراطورية التي حاول المسلمون الأوائل فتحها وفشلوا. وقد قام أحمد، وكأنّه يسعى للتعويض عن الوقت الفائت، بهدم الكنائس وإجبار الناس على الدخول في الإسلام، غير أنّ المقاومة في الأراضي الداخليّة قد نجحت وتمكّنت من استعادة المسيحية. منذ ذلك الوقت، أصبح البرتغاليون هم أقرب الحلفاء إلى إثيوبيا؛ ولكنّهم لم يكونوا ليأملوا أن يخضعوا هرر والصومال بدورهم.

يُمكن تبيان مدى قوّة المجتمع الإسلاماتي في القرن السادس عشر من خلال حالة الأرخبيل الماليزي، الذي مثّل بؤرة كوزموبوليتانيّة لنصف الكرة الأرضية المأهول بأسره؛ فقد كانت التراثات الثقافيّة الأربعة للمعمورة تتنافس جميعها فيه: وجد كلّ من الصينيين واليابانيين، والهنود الهندوس، والتايلانديين البوذيين، والمسلمين من خلفيات عدّة، والبرتغاليين من الغرب، مواطئ قدم لها هناك، وحاولوا جميعاً بدرجات متفاوتة تثبيت نفوذهم والتحكّم بالشؤون المحليّة بما يلائمهم. ولكنّ المسلمين كانوا هم من انتصروا في هذا الصراع: لقد كان ذلك قرناً من الأسلمة الكبرى.

أما التهديد الروسي من الشمال فقد كان أشدّ فتكاً وخطراً. وهنا أيضاً، حاول العثمانيون صدّهم من خلال القوة البحرية. بدأ العثمانيون بالفعل في شقّ قناة بين نهري الدون والفولغا، لتتيح لهم الإبحار مباشرة إلى البحر الأسود وبحر قزوين، ليضمّوا قوّاتهم إلى الأوزبك، وليتمكّنوا أيضاً من مهاجمة الصفويين من الخلف. غير أنّهم لم يتمكنوا من كسب موافقة

حلفائهم الشماليين مثلما حصل مع حلفائهم الجنوبيين، واضطروا إلى التخلي عن المشروع. قام خان القرم بنفسه بالذهاب إلى موسكو وأحرقها (١٥٧١). كان الترك الشماليون يعملون بنشاط لحسابهم الخاص؛ وبمساعدة أبناء عمومتهم في حوض نهر أرتيش (سيبيريا القديمة)، حيث كان عدد المسلمين قليلاً على نحوٍ لا يُمكنّهم من الحفاظ على أراضيهم في مواجهة مدّ الفلاحين الروس، قام حكّام خيوة [خوارزم سابقاً] وبخارى بإرسال مستعمرين من الفلاحين من حوض جيحون ليستوطنوا المنطقة. ولكن، في أثناء هذا القرن، قام الروس بمدّ سلطانهم على طول حوض الفولغا، ومع نهاية القرن كانوا يحكمون الأجزاء الشمالية منه، لا عبر أتباعهم، وإنّما من خلال سيطرة مباشرة وقاسية.

في ظلّ الحكم الروسي، خضعت خانية القازان بخاصّة، بسادتها وأرستقراطيتها القديمة، لضغوط قويّة بهدف محو وجود كلّ من يرفض الدخول في المسيحية؛ كان الفلاحون يُحرمون على نحوٍ منظّم من الأراضي الجيدة ويجبرون على اللجوء إلى الأراضي الأفقر وإلى الجبال في مواجهة مدّ الفلاحين السلاف الذين جلبهم الروس. أما التجار المسلمون، الذين كانوا على علاقات وثيقة بنظرائهم في موسكو قبل الغزو، فقد كانت معاناتهم أقلّ. إذاً، فبينما اضطهد مجتمع الفلاحين المسلمين بقسوة في ظلّ الغزو، وتمّ تقليل نسبة السكان الترك لحساب الأجانب، شهدت العناصر التجارية المسلمة شيئاً من الازدهار مع انفتاح خطوط التجارة إلى روسيا الآخذة بالتوسّع، وانفتحت أمامهم طرق للوصول إلى أسواق شمال أوروبا، التي كانت تطالب بالمزيد من الفراء وغيره من المنتجات التي توفّرها أراضي المسلمين الداخلية، والتي كان تجار البلغار في الفولغا على صلة بها[٨].

على الرغم من أنّ قدراً من عظمة الحضارة يظهر جليّاً في انتصاراتها البطوليّة على امتداد جغرافيّ شاسع، إلا أنَّ مظانّ العظمة الحقّة تكمن بالأساس في جودة إنجازات الحضارة الثقافية. وعلينا في سبيل ذلك أن نركّز

---

(٨) W. E. D. Allen, *Problems of Turkish Power in the Sixteenth Century* (London: Central Asian Research Centre, 1963).

وفيه تلخيص ممتاز ونافع لمشكلات الترك في وسط أوراسيا ومشاريعهم المغامرة، والتي لا ينبغي تجاهلها؛ غير أنّ بعض المعلومات التي يوردها محلّ خلاف وتشكيك.

أنظارنا على المركز، حيث كانت جذور الثقافة الإسلاماتية أعمق ما تكون (أي، تحديداً، النطاق الصفوي، الذي يشمل أراضي الشيعة العرب، سواء أكانت تابعةً لحكم الصفويين طوال الوقت أم لم تكن). لقد جلنا بالنظر سابقاً في خميرة الثقافة الفارساتية التي ميّزت بلاط حسين بيقارا في هراة. إنّ العصر الممتدّ من بهزاد (ت. نحو ١٤٥٠) وصولاً إلى ملا صدرا (ت. ١٦٤٠)، والذي وصلت فيه الأشكال الثقافية المرتبطة باللغة الفارسية إلى أوجها، يُمثّل عصراً ذهبياً يُمكن أن نطلق عليه عصر «الإزهار الفارساتي».

يحمل هذا العصر العديد من التشابهات والسمات المشتركة مع عصر النهضة الإيطالي. فمثلما هي الحال في الغرب، حيث كانت الإنجازات متمركزة في منطقة محدودة تُبدع الموضات والابتكارات ثمّ تنتقلُ منها إلى المناطق الأخرى، كانت إيران هي هذا المركز في القرن السادس عشر في الحاضرة الإسلامية؛ غير أنّها لم تكن بؤرة التركيز الوحيدة قطعاً، بل كثيراً ما كانت هناك بؤر عدّة: فصحيح أنّ رسامي بلاط الأوزبك في بخارى كانوا بمثابة رسامين من الدرجة الثانية مقارنة بنظرائهم الأكثر شهرة في البلاط الصفوي، إلا أنّهم كانوا رسامين بارعين، وكذا قدّم بلاط الأوزبك مجموعة من الفلاسفة المبدعين؛ كما أننا سنرى كيف أنّ الهند قد شهدت جملة من الإبداعات المهمّة في الشعر والفلسفة، إضافة إلى جملة من الأعمال الكبرى في الفنون البصرية. أما العثمانيون، فبعد أن كانت دولتهم تشكّل منطقة «حدوديّة» على الثغور في القرن الخامس عشر، بدؤوا في القرن التالي بالإسهام الثقافي والفني، وإن كانوا أقلّ إبداعاً في ما عدا ميدان العمارة. ومثلما حصل في إيطاليا، كان التعبير الأبرز عن الإزهار الجديد يكمن في ميدان الرسم، ولكنّ ذلك لم يكن إلا جزءاً من تنويعة أكبر من الإنجازات التي امتازت بظهور التعبير الفردي عن الذات وبشيء من حسّ المغامرة. بل لقد ظهر هنا أيضاً نزوع نحو استعادة المعايير الوثنية القديمة وإن لم يؤدِّ هذا النزوع إلا دوراً ثانوياً مقارنة بالدور الذي أدته النزعة الكلاسيكية في عصر النهضة. غير أنّ الفروقات تغلب على التشابهات بالتأكيد؛ فلم يتبنَّ المسلمون الطباعة (لقد رأينا كيف أنّ الإصلاح الشيعيّ، بخلاف البروتستانتية، لم ينتشر على المستوى الشعبي باستعمال الطباعة). ولعلّ الفارق الأكثر أهمية عن عصر النهضة هو أنّ الإزهار الفارساتي لم يُفضِ في

نهاية المطاف إلى الحداثة، وهي مسألة سنناقشها لاحقاً. ولكن هناك العديد من النقاط التي تجعل عقد هذه المقارنة أمراً جديراً بالنظر.

بخلاف عصر النهضة، قدّم عصر الإزهار الفارسي جملة من المؤسسات الكلاسيكية التي احتذاها من جاؤوا بعده. فقد مثّل سليمان (١٥٢٠ ـ ٦٦) في الإمبراطورية العثمانية، وأكبر (١٥٥٦ ـ ١٦٠٥) في الإمبراطورية التيمورية في الهند، وعباس (١٥٨٧ ـ ١٦٢٩) في الإمبراطورية الصفوية، نماذجَ مثاليّة للأباطرة، وظلّوا قدوةً يقتدي بهم من جاء بعدهم من الحكّام. وعندما بدأت الإمبراطوريّات تتعرّض لصعوبات جمّة، باتت عهود حكم أولئك الحكّام المثالية حلماً ينبغي استعادته إن أمكن. لم يكن أيّ واحد من هؤلاء الحكّام مؤسّساً لسلالة حاكمة، بل كانوا بالأساس حكّاماً تمكّنوا من رفع سويّة بعض المؤسسات في الدول العسكرية الراعية وإيصالها إلى ذروتها وتمامها؛ فأرسوا في دولهم شكلاً من الحكم المطلق ذي البيروقراطية الفاعلة؛ وفي مسعاهم هذا، قاموا من دون قصد بترسيخ الحضارة البيروقراطية التي كان من شأنها تقويض السلطة المركزية في كلّ واحدة من هذه الدول عبر تغيير بنية الدولة وطبيعتها القائمة على التنظيم والانضباط العسكريين. اشتُهرَ كلّ واحد من هؤلاء الثلاثة بإرسائه قانوناً سلالياً يقوم بنفسه إلى جوار الشريعة والأعراف المحلية. فقد لُقّب سليمان بـ **القانوني**، أي مانح القوانين؛ إذ إنّ **القانون** السلالي للدولة العثمانية قد وصل إلى كماله في عهده. أما أكبر، فإضافة إلى تأسيسه للإدارات الريفية، فإنّ قراراته باتت بمثابة سوابق قانونية يراعيها حكّام السلالة بعده، حتى أولئك الذين رفضوا سياسته الدينية. ويقال بأنّ المدونة القانونية لشاه عباس لا تزال محفوظة، ولكنّها لم تُدرس بعد. ربما ليس من قبيل المصادفة أن الإمبراطورية المركزية، القائمة في المنطقة القاحلة الوسطى، كانت آخر من لحق بركب الحكم الزراعي المطلق (وكانت هي الأضعف سياسياً بين الثلاث عندما بدأ طور الانحدار).

من جهة أخرى، كان معظم الحكّام التيموريين والصفويين ـ ضمن تقليد الدول الراعية، مثل العديد من الأمراء الطليان ـ هم أنفسهم فنانون وشعراء، وكذا كان العديد من الحكام الأوزبك والعثمانيين. والأهم من ذلك أنّهم رعوا الفنانين والأدباء بذائقة رفيعة تعتني بقيمة الإبداع الفردي. وقد شاعت

في تلك المرحلة كتابة السير الذاتية، بدءاً من الأمراء (لا على النحو الذي كان شائعاً من توثيق سير العلماء أو توثيق ورواية ما يشهده المرء من تجارب روحية، وإنّما على هيئة تعليقات على الفنون والرسائل ورواية للأحداث الخاصة وأخبار الأسفار).

كان يُنظر إلى الرسم بخاصة بأنّه إنجاز شخصي كبير. وقد كان طهماسب الصفويّ (١٥٢٤ ـ ٥٦) راعياً ومتذوّقاً سعى إلى تدريب الرسامين في ورشاته الملكية. وحتى عندما ترك همايون التيموري (١٥٣٠ ـ ٥٦) ملجأه في بلاط طهماسب لاستعادة إمبراطوريّته في الهند، ظلّ محتفظاً بهذه الذائقة وعمل على جذب الرسامين الكبار إلى بلاطه، وأسّس مدرسة للرسم في الهند. كان هناك قدر معقول من التجارة الدولية بين بلدان المسلمين في أعمال الرسم والخط. كانت معظم الأعمال تُنتَج في ورشات النقابات العادية، ولكن كان هناك طلب كبير أيضاً، وبأثمان باهظة، على القطع الفنّية للرسامين المشهورين، سواء من الرسامين الأحياء أو من المشهورين من الأجيال السابقة (مثل بهزاد)؛ وبالتالي، فقد تمّ تزوير العديد من الأعمال، وكثيراً ما استُعمل توقيع هؤلاء الرسامين على أعمال جديدة؛ ومن ثمّ فقد كان أحد امتحانات الذائقة الرفيعة هو قدرتها على تمييز العمل الأصليّ من المُزوّر. لا يُمكننا أن نعرف بدّقة إلى أيّ درجة كان يُتوقّع من الأعمال الفنيّة أن تعبّر عن شخص الفنان على نحوٍ وثيق. كان معظم الحكّام الرعاة المثقّفين يتلقّون تدريباً في الفلسفة وفي الأدب وفي الرسم. يرى البعض بأنّ الرسم والشعر في ذلك الزمن كانا يعكسان في أحيان كثيرة الفلسفة الإشراقية، بتأكيدها على عالم المثال، الشخصي والمتجاوز للمادّة. وقد ظهر هناك، ولا شكّ، مجموعة من المشاهد الرمزية التي تهدف إلى إيضاح النصوص الصوفيّة الصريحة التي تصف أرض هورقليا(*) الرمزية؛ وربّما صوّرت بعض الرسومات الأخرى التي تشرح القصائد عالمَ هورقليا على نحوٍ أكثر جوّانيّة، باتساقٍ مع الحقائق الرمزية الداخلية لتلك القصائد ذات الإيحاءات الصوفية: في بعض المشاهد الطبيعية المصوّرة، تبدو الأحجار

(*) وهي عالَم صوفيّ لا تُشير إليه الجهات، يدخله صاحب الحال الروحيّ خلسة ويُشاهده بحواسّ الروح. وقد ذكرها السهروردي وشاعت في أدبيات التصوّف الشيعي لاحقاً مرتبطةً بجبل قاف وعالم المثال (المترجم).

كما لو أنّها متدفّقة بالحياة)كما لو أنّ كل الأشياء في هورقليا)[٩].

ربما كان الفنّ فلسفياً على نحوٍ سورياليّ؛ غير أنّ الفلسفة بدورها كانت قد بدأت تنحو باتجاه مصادر الحكمة الوثنيّة «ما قبل الإسلامية»، التي ربما جعلتها أكثر إنسانويّة وعالميّة. ثمّة من يرى بأنّ مدرسة أصفهان، بتركيزها على «عالم المثال» قد قلّصت من دور نظريّة الفيض الأفلاطونية المحدثة، التي كانت محلّ تسليم من قِبل معظم فلاسفة المسلمين لوقتٍ طويل، وذلك لصالح مقاربة أقرب إلى أفلاطون نفسه (وأقرب إلى الإمكانات الكامنة في رأيه حول «الخطّ الفاصل/المُقسّم» للوجود في **الجمهورية**)[*]. لا شكّ بأنّ هؤلاء الفلاسفة كانوا واعين بأنّهم يعودون من أرسطو (الذي تمّ خلط عمله بعمل أفلوطين [**التاسوعات**] الذيّ تُرجم بعنوان «**أثولوجيا أرسطو**») إلى أفلاطون. يتشابه أفلاطونيّو أصفهان هؤلاء على وجه عرضيّ بمعاصريهم من أفلاطونيي كامبريدج في إنكلترا. غير أنّ الملا صدرا، على الأقل، كان يشعر فيما يبدو بأنّ المدرسة الإشراقيّة ترجع إلى القدماء على نحوٍ أكثر عموماً؛ فقد أشار إلى أنّ يحيى السهروردي قد استقى إلهامه، في مذهبه في النور، من التراث المزدي الإيراني القديم في قوله بالتقابل بين النور والظلمة، وكذا من أقوال أفلاطون. كما أنّ أحد معلّمي الملا صدرا، وهو الفندرسكي، كان على صلة بالعمل الجاري في البلاط الهندي لترجمة أعمال الأدب والفلسفة من السنسكريتية إلى الفارسيّة، ولا شكّ بأنّه قد تنبّه إلى أنّ الفيدانتا والتصوّف يحملان الجوهر نفسه (وأنهما ربما يشتركان في عدم الاعتراف بالأئمّة بوصفهم مفاتيح إلى الكل). وبغضّ النظر عن اتساع

---

(٩) في هذا النقاش حول الموقع الاجتماعي للفن (بل وحول الدولة العسكرية الراعية بالعموم)، عليّ أن أشير إلى استفادتي الكبيرة من النقاشات الشفوية التي خضتها مع مارتن ديكسون؛ غير أنّه ليس مسؤولاً بأيّ شكل عن كيفية استعمالي لأفكاره. فهو على سبيل المثال، يضع دولة الأوزبك على ذات المرتبة مع الإمبراطوريات الثلاث الأخرى، غير أنني أرى بأنّها لا ترقى إلى مستواها لا على مستوى استمراريّتها عبر الزمن ولا على مستوى إنتاجها الثقافي، وإن كانت ولا شكّ دولة من نفس نوع دولها، تطوّرت من التقاليد نفسها.

(*) وهو الخطّ الذي يقسم عالم الموجودات المُدركة بالحسّ (المجال المنظور) وعالم المُدركات العقليّة (المجال المعقول)، وينقسم كلّ مجالٍ منهما بحسب نسبته في الوضوح والغموض؛ فنغدو أمام أربعة أقسام تُمثّل أربع مراتب من المعرفة وتُقابل أربع أحوال للذهن أعلاها العقل (البرهاني)، ثمّ الفهم (التمثيلي)، ثمّ الإيمان (الجدلي)، ثمّ التخييل (الشعري). وقد أثبت أفلاطون تقسيمه في نهاية الكتاب السادس من محاورة **الجمهورية** (المترجم).

الفلسفة الجديدة وإنسانويّتها من عدمها، فإنّها قدمت ولاشكّ أرضاً فلسفية خصبة. كان لملا صدرا بخاصّة تأثير كبير على عدد من المدارس الفكرية النشيطة والثوريّة، التي تعاظمت أهميّتها الفكرية والاجتماعية في إيران ما بعد الصفوية، ويبدو أنّ أفكاره قد خلّفت بعض التداعيات والأصداء في الهند في القرن العشرين[١٠].

الذهنية الشريعيّة الشيعية

قد يثير فينا النظر الميتافيزيقي لذلك العصر شيئاً من الإعجاب إن لم يكن من القبول والموافقة. غير أنّ بعض التيارات الفكريّة الأقلّ حيويّة كانت أكثر تأثيراً بطريقتها الخاصّة. فإلى جوار الحماسة التي قامت على تقليد **الفلسفة**، ظهرت في الإمبراطورية الصفوية حماسة أكثر نزوعاً إلى التمسك بالقوانين الفقهية، وقد كان لذلك عواقب سياسيّة تبدّت بوضوح في نهايات الأزمنة الصفوية.

كان على التشيّع، الذي كان قائماً حتى ذلك الوقت على منح أقليّة مخصوصة سلطة اتخاذ القرار minoritarian، أن يتغيّر على نحو يؤهله للتعامل مع ما يتطلّبه المجتمع الجديد المؤلّف من عدد كبير من الناس من كافة الطبقات والظروف الاجتماعية. في البداية، كانت المؤسسات الدينية خاضعة لمنصب رسميّ، **الصدر**، الذي يوزّع الرعاية والتعيينات الحكوميّة، كما كان في ظلّ التيموريين. كان الصدر قد أصبح في زمن إسماعيل مسؤولاً عن نشر التشيّع بين الناس (وبمعنى من المعاني، عن لعن الخلفاء الثلاثة الأوائل) وعن تطهير أخلاق العامة عبر إغلاق المؤسسات المشبوهة وفرض الاستقامة الأخلاقيّة الشيعيّة. غير أنّ هذه الفورة الأخلاقيّة الثورية قد خفتت لاحقاً وتحوّلت إلى مجموعة من العادات الأقلّ تشدداً. تضاءلت أهميّة منصب

---

(١٠) بإمكاننا أن ندرك مدى ضآلة معرفتنا بالفلسفة في القرنين السادس عشر والسابع عشر من خلال ما يعتري عمل شابير أحمد في دراسته عن عبد الحكيم السيالكوتي من سطحيّة وضعف في النقدية؛ إذ نجده يكتفي بذكر العلماء وحججهم من دون أن يُبرز تطوّرها. غير أنّه أضاف في عمله هذا مجموعة جيّدة من المعلومات إلى ما يتوفر في اللغات الغربية. انظر:

Shabbir Ahmad, "The "Addurrat ul-Thaminah" of Mulla 'Abdul Ḥakim of Sialkot," *Journal of the Research Society of Pakistan*, vol. 1 (1964), pp. 47-78.

الصدر تدريجيّاً، وبات اتخاذ القرارات بخصوص التعيينات في المناصب الدينية وبخصوص السياسات العامّة مرهوناً أكثر وأكثر بمن يمثّل المتحدّث باسم المؤسسة الدينيّة، التي كانت قد قامت وازدهرت، بدلاً من أن تكون بيد من يستمدّ سلطته بالأساس من الدولة العسكرية الإصلاحية [أي الصدر].

كان مبدأ الشرعيّة المتكاملة/الإدماجية الموحّدة للدولة الصفوية مبدأ ثورياً. وكان من الطبيعي أن يضعف هذا المبدأ عندما بدأت الحياة الزراعيّة تستعيد إيقاعها المعتاد. فعلى وجه الخصوص، كان قد تمّ استيعاب العلماء ضمن منصب **الصدر** على أساس المزاج المهدوي للأرثوذكسية الملتبسة (وإن كان قد تمّ تجنّب التعاليم المتطرّفة للتشيع الطرقي في المدن)؛ أما الآن، فقد حرّر العلماء أنفسهم من هذه الروابط غير المتجانسة معهم. منذ تلك اللحظة فصاعداً، تمّت إعادة طرح سؤال شرعية الحكومة الإمبراطورية، على الرغم من الاعتراف بها كحاملة للقضية الشيعية.

كان التشيّع، بوصفه حركة معارضة، قد طوّر سلطاته المرجعية الخاصّة به بمعزل عن أيّة حكومة؛ فقد تطلّع الشيعة الاثني عشرية على وجه الخصوص إلى رجال يتمتّعون بقدر فائق من التقوى والعلم الذي يؤهّلهم ليكونوا متحدّثين باسم الإمام الغائب، والذين كان ينظر إليهم العامّة بوصفهم متصلين به اتصالاً مباشراً. كان هؤلاء الرجال مؤهّلين للبحث في مسائل القانون وأدلّته، ولذا فقد أُطلق عليهم لقب «**المجتهدين**». يعترف أهل السنة والجماعة نظرياً بوجود مجتهدين؛ غير أنّ الشيعة، بحكم حاجتهم إلى القيادة الكاريزماتية، ظلّوا طوال المرحلة الوسيطة المتأخّرة يرون بأنّ حامل هذا اللقب من العلماء مجتهد مطلق كامل الأهليّة؛ في حين ركّز السنّة في الغالب على التماثل في المسائل القانونية واتباع الأحكام التي درجت سابقاً. تدريجياً، اكتسب مجتهدو الشيعة استقلالاً كبيراً، وتولّوا توجيه دفّة التشيّع المزدهر في وجه السلالة الحاكمة. أكّد الحاكم الصفويّ لنفسه دور الناطق باسم الإمام الغائب، وقد تمّ القبول بذلك من معظم مؤيّدي نظام الحكم خلال القرن السابع عشر. غير أنّ علماء الشيعة في القرن السابع عشر لم يعودوا مستعدّين لقبول ذلك. وبدعم من الرجال الأتقياء، أكّدوا بأنّ المجتهد العالِم الكامل الأهليّة، والذي يعترف به الأتقياء طواعيّة، هو وحده (منذ وفاة آخر **وكيل** للإمام في القرن العاشر) من يحقّ له الحديث بالنيابة عن الإمام الغائب.

وهكذا نجد بأنّ شاه عباس، بوصفه باديشاه وبوصفه ممثلاً عن الإمام، قد رأى نفسه حرّاً في فرض قانون عرفيّ في الجنايات، على نحوٍ يستبعد قانون الشريعة المطبّق في محاكم القضاة؛ بل إنّه ربط منصب الصدر، بوصفه مرجعيّة في الشريعة، بالأحكام العرفيّة الملكيّة للمحاكم غير الشريعية؛ أي إنّه كان يُمثّل في شخصه تكامل الجوانب الدينيّة للمجتمع ووحدتها. ولكن مع نهاية القرن، وفي عهد شاه سلطان حسين، كانت قوّة المجتهدين قد وصلت إلى ذروتها مع المجتهد الأكبر محمد باقر مجلسي، العالم المصنّف والمتعصّب الذي حاز سلطة كبيرة في الدولة. وقد جمع المجلسي في مصنّفاته الشاملة التعاليم الشيعية التي تلقاها الشيعة بالقبول، هذا من جهة؛ ومن جهة أخرى، فرض نسخته الخاصة من التشيّع الأرثوذكسي على التشيّع الصفوي؛ فقد رفض كلّ الأشكال الخبيثة من التصوّف، بما فيها الطرق الصوفية التي أسستها السلالة الحاكمة. ويبدو أنّ سلطته وصلت إلى حدٍّ بات قادراً معه على عزل الأعضاء المركزيين في الطريقة الصفوية (التي كانت قد تحوّلت فيما يبدو إلى جهاز حراسة للقصر).

كان عمل المجلسي يحمل الطابع النثري الجاف للذهنية الشريعية، ولكنّه كان يستهدف الجمهور العام أيضاً، ولذا فقد تضمّن بعض الفقرات الجميلة والقصص الأسطورية؛ فهو يُعيد رواية القصة القديمة بين المسلمين: كيف أرسل الله الملائكة تباعاً إلى الأرض ليحضروا منها قبضة من تراب يخلق آدم منه، وكيف أنّ الأرض رفضت طلب الملائكة، راجية إياها أن تجنّبها خلق إنسان عاصٍ ومفسد من ترابها، إلى أن جاء الملاك عزرائيل، مصرّاً على تنفيذ أمر الله مهما كلفه ذلك، فأخذ قبضة من ترابها رغماً عنها. وهكذا خُلق الإنسان؛ ولكنّ عزرائيل قد أصبح ملك الموت[١١].

---

(١١) غالباً ما يكون الرجال العظماء معارضين لتيارات عصرهم (وهذا عادة ما يُعلي شأنهم في زمانهم). فحين يتحدّث الإنسان عن عصره في أعماله، فإنّه غالباً ما يتحدّث عنه إما من جهة ما يصارعه ويرفضه منه، وإمّا من جهة ما يأخذه على نحوٍ مسلّم به؛ وفي كلتا الحالتين، فهذا ليس ما يُشكّل جوهر عمله (إلا إذا كان ينظر إلى عصره على أنّه يشكّل لحظة ذروة تتحقّق فيها حرارات الثقافة العليا، وهي وضعيّة يجب أن نتحرّز من المصادقة عليها). إنّ واحدة من علامات الخطأ وضعف النضج في دراسات الإسلاميّات أنّ معظم العلماء المُحدثين يميلون إلى أخذ مقولات الكتّاب العظام على أنّها تعبير عن واقع المسلمين في زمانهم، ومن ثمّ فإنّهم يخطئون خطأ مزدوجاً في تقدير درجة إبداع هؤلاء الرجال وفي تقدير واقع المسلمين الفعلي في =

مع استقلال مجتهدي الشيعة وازدهارهم، بدأت الخلافات الكامنة بينهم بالظهور إلى السطح. وقد انقسموا بالأساس إلى مدرستين رئيستين في الفقه، وفي النظر اللاهوتي بعامّة. رأت الغالبيّة التمسّك بالمبادئ الفقهية الأولى، **الأصول**: وهي القرآن؛ والمرويات الواردة عن النبيّ والأئمّة ـ التي يدعوها الشيعة بـ **الأخبار** ـ بدلاً من الحديث؛ ثمّ الإجماع، أي إجماع الشيعة بالطبع؛ وأخيراً، الرأي العقلي، الذي لم يكن عند الشيعة مقصوراً على القياس (بل تمّ في الغالب رفض القياس)، الذي كان يُسمّى بصريح العبارة بـ **العقل**. سمى أصحاب هذا الموقف أنفسهم بـ **الأصوليين** (وهو اسم قديم). غير أنّ الحركة الاحتجاجية المتصاعدة قد أحيت موقفاً يعود إلى القرن الثاني عشر على الأقل، وهو موقف يشكّك بصحّة الاعتماد على العقل كمصدر مستقلّ للشرع؛ ومن ثمّ فقد أصرّوا على استعمال كلّ ما يتوفر من الأخبار الواردة عن النبي والأئمة. وقد عرف أصحاب هذا الموقف باسم **الأخباريين**. يظهر أنّ توجه الأخباريين كان مشابهاً لموقف المناصرين للحديث بين مجموعات أهل السنة والجماعة، وكانوا على ريب من التقليد المتّبع الذي مثّله معظم المجتهدين. ومع أنّ بعض أشدّ الرجال ميلاً إلى المنزع الشريعي، مثل المجلسي، كانوا أخباريين، فإنّ العديد من الشيعة ذوي الميول الصوفيّة كانوا يفضّلون الموقف الأخباري أيضاً، ربما لأنّه يسمح لهم في آنٍ معاً بالتمسّك بسلطة النصّ المباشرة التي لا يُمكن التشكّك فيها، ويفسح لهم الطريق نحو المتعالي المفارق [الله] من دون تدخّل النظر العقلي المُدقّق.

عبّر التعصّب الجماعوي الذي أصاب الشيعة عن نفسه في هذه الخلافات الفِرقيّة. كان لمس الكافر ـ حتى بطريق غير مباشر ـ يُعتبر مُنجساً، تبطل معه صحّة الصلاة. ولما بات كلّ فريق يرى الآخر خارجاً عن الإسلام، حظر كل فريق التعامل مع الآخر؛ بل يقال بأنّ بعض العلماء لاحقاً كانوا لا يلمسون الكتب في المدارس إلا من وراء خرقة، خشية أن يكون الكتاب قد وقع بين يدي أحد أتباع المذهب الآخر. غير أنّ هذه التفاهات يجب ألا تعمينا عن الموقف الإيجابي الذي قام به المجتهدون في

= ذلك العصر. والمجلسي أحد الأمثلة التي تمّ اعتبارها ممثّلة لعصرها، بدلاً من أن يُدرس هو في حدّ ذاته.

الغالب. كانت الدول العسكرية الراعية في لحظة صعودها قد تجاوزت استقلالية المؤسسات الدينية وانتهكتها، ككل شيء آخر؛ وقد سبقت لي الإشارة إلى أنّ مذهب غلق باب الاجتهاد والقولَ بأنّ للسلطان مكانة الخليفة من جهة إنفاذه للشريعة، ربما أسهما في ذلك. من المؤكّد أنّه ليس من القبيل المصادفة أنّ المؤسسات الدينية المستقلّة والمتحرّرة من هذه المذاهب قد أصبحت أكثر قوّةً، مع خضوع الإمبراطوريّة أكثر وأكثر للإدارات المدنية. في الواقع، في جميع الإمبراطوريات الكبرى الثلاث، ترافق نمو الإدارة المدنية وسيطرتها (والتي حصلت في نفس الوقت تقريباً في ثلاثتها) مع درجةٍ ما من الحيوية المستقلة للتقليد الشريعي، إنّما بأشكال مختلفة في كلّ واحدة منها.

الإفراط في النزعة المركزية

في الحالة الصفوية، أدّى الحكم المطلق الذي آلت إليه الدولة العسكرية الراعية إلى الوصول إلى درجة عالية من تمركز الثروة في المركز. فمع وجود نظام كفؤ لجباية الضرائب والإدارة البيروقراطية للموارد، بات البلاط الملكيّ المطلق (حتى بمعزل عن توقّعات رعايته للثقافة، والكامنة أصلاً في هذا التقليد) في موقع المتصرّف بقدر كبير من الثروة والعطايا التي تفوق قدرة أيّ من ملّاك الأراضي أو التجار. ومع حسن التدبير، لم يعد البلاط يصرف هذه الثروة على نحوٍ فوريّ في أشكال الترف أو في أعمال الخير، بل بات يستثمرها كرأس مال. منذ زمن شاه عباس على الأقل، كان البلاط الملكي هو المستثمر الأكبر في رأس المال في المملكة (لا في الصناعات المُعدّة لاستهلاك البلاط فقط، مثل إنتاج السجاد وغيره من أدوات الزينة والترف، بل أيضاً في تمويل إنتاج السلع بغرض البيع، مثل إنتاج الحرير المُعدّ للتصدير).

أعتقدُ بأنّ تمركز الثروة قد ترافقَ مع زيادة تمدين الدولة، التي تأسست نظرياً على مبدأ الرعاية العسكرية ثمّ باتت أكثر اعتماداً على الإدارة المدنية البيروقراطية. عندما باتت الإمبراطوريّة منظّمةً على نحوٍ يكفل السلام في أراضيها من دون الحاجة إلى حضور القوّات العسكرية، باتت البيروقراطيّة المركزيّة أقدرَ على مباشرة حكم الولايات المختلفة باسم البلاط الملكي، بدلاً من أن تترك عوائد الولايات لجباية القوات العسكرية.

الإمبراطورية الصفوية وما تلاها إلى ١٧٧٩

١٥٠٢ ـ ٢٤	أنشأ شاه إسماعيل الصفوي إمبراطورية شيعية تركية ـ فارسية في إيران، اضطهد السنة وقمع الطرق الصوفية.
١٥٢٤ ـ ٧٦	طهماسب الأوّل، ثاني الحكام الصفويين، يُحكِم السيطرة الشيعية؛ كان بلاطه مركزاً للفنون.
١٥٣٥ ـ ٣٦	وفاة بهزاد، أبرز رسامي المنمنمات.
١٥٥٨	وفاة زين الدين العاملي، المتكلّم الشيعي.
١٥٨٣	وفاة وحشي البافقي، الشاعر الصوفي والرومانسي.
١٥٨٧ ـ ١٦٢٩	وسّع شاه عباس الأول من الإمبراطورية الإيرانية، وصدّ تقدّم الأوزبك في خراسان وأخرج العثمانيين من أذربيجان والعراق؛ بلغت أصفهان في عهده أوج عظمتها؛ رعى رضا عباسي، أبرز رسامي مدرسة أصفهان، ظهرت في أعماله بعض التأثيرات الغربية.
تسعينيات القرن السادس عشر	ظهور الأسلوب الهندي **sabkh-i hindi** المتفنّن في زخرفة الشعر.
١٦٢٠ ـ ٢١	وفاة بهاء الدين العاملي، أو البهائي، الشاعر الصوفيّ الحكّاء، والمتكلّم الشيعي، والرياضي.
١٦٢٩ ـ ٩٤	خضعت ثلاثة عهود حكم لسياسات الحريم؛ سيطر العثمانيون على العراق (ولكنّ معظم سكانه ظلّوا شيعة)؛ فيما عدا ذلك، حافظت الإمبراطورية على أمنها وازدهارها.
١٦٣٠	وفاة مير داماد، المتكلم الشيعي في مدرسة أصفهان الإشراقية في الميتافيزيقا.
١٦٩٤ ـ ١٧٢٢	حسين، آخر الحكّام الصفويين الأكفاء، يحكم إيران بتعصّب شيعي؛ انتهى حكمه بثورة الأفغان، الذين استولوا على أصفهان، وقتلوا النبلاء الفرس.
١٧٠٠	وفاة محمد باقر مجلسي، العالم والمتكلّم الشيعي، الوزير.
١٧٢٦ ـ ٤٧	تمكن نادر شاه (حكم من خلال تنصيب سلسلة من الحكام الصفويين الدمى إلى عام ١٧٣٦) من استعادة شيء من القوة العسكرية التي كانت للإمبراطورية الإيرانية الشيعيّة، من دون أن يستعيد بريقها الثقافي.
١٧٥٠ ـ ٧٩	كريم خان زند، من شيراز، أرسى في إيران حالة من السلام والرخاء وسط فترة من الحروب الأهليّة بين القبائل التركية المتنازعة على الحكم.
١٧٧٩	محمد آغا خان يؤسّس السلالة القاجارية، التي استعادت الحكومة المركزيّة القويّة في إيران.
١٧١٨	معاهدة باساروفجا، الانتصار العثماني الثاني الكبير على الهابسبورغ.
١٧١٨ ـ ٣٠	«عصر التوليب» في ظلّ حكم السلطان أحمد الثالث ووزيره إبراهيم باشا النوهشري؛ شهد العصر أولى المحاولات الجدّية لعمل إصلاح على الطراز الغربي؛ أسّس إبراهيم متفرقة أوّل مطبعة عثمانية ١٧٢٦؛ ولكنّ الإصلاحات انتهت مع ثورة باترونا على يد الانكشارية وجماهير إسطنبول في ١٧٣٠.

١٧٣٠ ـ ٥٤	محمد الأول، يجلب حالة من السلام في الإمبراطورية العثمانية بعد معاهدة الانتصار [معاهدة نيش] في ١٧٣٩ مع النمسا وروسيا نتيجة للانقسام بين الدول الأوروبية.
١٧٥٧ ـ ٧٣	مصطفى الثالث، السلطان العثماني القوي الذي تورّط في الحرب مع روسيا، على الرغم من الرغبة في السلام والحكم الرشيد، فأدّى ذلك إلى هزيمة الجيوش العثمانية.
١٧٧٤	معاهدة كيتشوك كاياناريجي، العثمانيون يخسرون القرم، أصبح التسار [لقب العاهل الروسي] معترفاً به كحامٍ للمسيحيين الأرثوذكس في الأراضي العثمانية.
١٧٨٩ ـ ١٨٠٧	سليم الثالث يُمهّد الأرضيّة للمزيد من الإصلاحات على الطراز الغربي، ويوفد أوّل سفارات عثمانية رسمية في العواصم الأوروبية.

ومن ثمّ فقد قلّت الأموال المنفقة بهدف الحفاظ على التضامن حول السلالة الحاكمة، وتضاعفت حصّة السلطة المركزيّة والبيروقراطيّة المدنية المرتبطة بها من الثروة والإيرادات. ولكنّ نمو السلطة الماليّة مدنيّاً لم يؤدِّ بالضرورة إلى إعادة انتشار الثروة، بل ربّما أدّى إلى تركيزها مزيد تركيز إلى درجة باتت أحياناً تعوق أو تقلّص إمكانيّة تراكم ثروات بديلة بيد الأثرياء في الأمكنة غير المحظوظة. وفي الآن ذاته، تقلّصت حريّة الملك في المبادرة المستقلة. ومن ثمّ فإنّ الإمبراطوريّة كانت قد بدأت تخضع للمخاطر الكلاسيكيّة للحكم الزراعي المطلق. أما ما إذا كانت هذه العمليّة مفيدةً أو مضرّة بمصالح جماهير السكان، فلا شكّ بأنّ تمركز الثروة في أصفهان قد قلّل من مرونة المجتمع وقدرته على الحفاظ على ازدهاره إذا ما حدثت أيّ أزمة عاصفة بالسلطة المركزية. وعلى الرغم من أنّ المركز لم يكن يُعاني من نقص الأموال، مثل حال العديد من الدول، إلا أنّه كان لا يزال معرّضاً لنوع من الشلل الداخلي.

تزايد ضعف الدولة وفرص هذا الشلل بحكم السياسة السلالية التي أرساها شاه عباس نفسه، وهي سياسة نجمت في ما أعتقد من حسّه الشخصيّ بالريبة، ولا شكّ بأنّ الإدارة المدنيّة قد دعمتها حرصاً على تكبيل حركة الزعماء الطبيعيين للجهاز العسكري. فسعياً منه لتجنّب أيّ تمرّد محتمل من أحد ورثته (إذ كان مبدأ الوراثة عن طريق التنافس والنزاع لا يزال قائماً)، قام عبّاس باتباع عادة وضع الأمراء الملكيين ضمن أجنحة النساء في القصر، ليكونوا معزولين وعاجزين عن تدبير المؤامرات؛ غير أنّ ذلك قد قلّل خبراتهم العملية. ولهذا كان معظم خلفائه غير أكْفاء ومتعطّشين للدماء. غير أنّ الجهاز الإداري كان عميقاً وقويّاً، بحيث تابع مساره الخاص.

درج أوّل خلفائه، شاه صفي (١٦٢٩ ـ ٤٢)، على إعدام كبار الشخصيّات، وهو ما أدّى في النهاية إلى انعزال العرش أكثر فأكثر. وفي ظلّ حكمه بدأ التعامل مع إيرادات الولايات بوصفها مستحقّة كلّها للخزينة الملكيّة، بعد أن كان يتمّ ترك جلّها للإدارات العسكرية المحلية؛ ولم يكن يُترك لإدارات الولايات إلا الحدّ الأدنى. وقد تمّ توسيع هذه الممارسة في عهد عباس الثاني (١٦٢٤ ـ ٦٧) لتشمل جميع الولايات الداخلية الآمنة، باستثناء الولايات الحدودية، وباتت بالتالي منزوعة السلاح في الغالب. وقد كان عباس الثاني حاكماً كفؤاً ومقتدراً فأسهمت شخصيّته في الحفاظ على أبّهة الملك. تحت حكم سليمان (١٦٦٧ ـ ٩٤)، كان الوزير الأكبر، رأس البيروقراطية، حاكماً كفؤاً على حساب كلٍّ من الطبقات العسكرية وطبقة ملاك الأراضي.

ولكن، بحلول زمن شاه سليمان حسين (١٦٤٩ ـ ١٧٢٢)، ضعفت البنية البيروقراطية المركزيّة للدولة بسبب ضعف الكفاءات، وتمزّقت بسبب التعصّب الذي وصل إلى المستويات العليا. فكما لاحظنا سابقاً، وصلت مؤسسة العلماء الشيعة إلى أقصى درجات استقلالها عن الدولة الزراعاتية؛ غير أنّ الدولة الآن باتت مهدّدة في مشروعيّتها الشيعيّة، ولم تعد هي بدورها مستقلّة عن العلماء. وقد حاول بعضهم استعادة الشرعيّة الشيعية إلى الإمبراطورية عبر السماح للعلماء بفرض سيطرتهم الصارمة عليها. وهكذا سُمح للعلماء، في ظلّ المُلك الضعيف، أن يتخلّصوا من آخر داعم ديني أصلي للسلالة، أي الطريقة الصفوية؛ والأسوأ من ذلك أن يؤججوا العداوات داخل البيروقراطية نفسها من دون أن يتدخّل الملك لحسم ذلك؛ ذلك أنّ البيروقراطية، سواء أكانت ميّالة إلى المنزع الشريعي أم لا، لم تعد قادرة على البقاء متماسكة من دون حضور فاعلٍ من الملك المطلق.

وهنا ظهر الضعف الكامن في النظام. كان العراق بمدنه المقدّسة قد سقط بيد العثمانيين في ١٦٣٨ بعد عهد عباس الأول فوراً. وتحت حكم شاه سلطان حسين، بدأت الغارات تثب على أطراف الدولة وبدأت حركات التمرّد تشتعل من داخلها؛ وبدت الدولة عاجزةً عن مواجهة هذه التحديات. وفي الوقت المناسب، تمكّنت القوات الأفغانية القبليّة المتمرّدة من اجتياح الإمبراطورية من دون عوائق من الشرق، وقامت بنهب أصفهان (١٧٢٢)، ووضعت نهايةً لحكم السلالة في كارثة ماحقة ومفاجئة.

٢

الإمبراطورية التيمورية الهندية: تعايش المسلمين والهندوس

١٥٢٦ ـ ١٧٠٧ [٩٣٢ ـ ١١١٨هـ]

بخلاف الإمبراطورية الصفوية، كان سكان مواطن الإمبراطوريّتين الأخريين لا يزالون في الغالب من غير المسلمين، وقد أسهم ذلك في نقاط قوّتهما وضعفهما. إلا أنّ ذلك قد تمّ بطرائق مختلفة في كلّ إمبراطورية منهما؛ إنني أعتقد بأنّ طبيعة العلاقة مع غير المسلمين في كلّ منهما قد أسهمت بمقدارٍ ما في الاختلاف بين مصيريهما.

استوطن المسلمون المراكز الإبداعية القديمة في أوروبا، إلا أنّ الجزء الأكبر من منطقة الثقافة العليا في الشمال والغرب ظلّت بعيدةً عنهم. استمرّت الحضارة الأوروبيّة مستقلّةً عن قوّة المسلمين، وقد كان المجتمع الإسلاماتي أقرب إلى تجاهلها بعد الأجيال الأولى من نشأة الدولة. أما في الهند فقد كان الأمر بخلاف ذلك؛ إذ لم تخضع المراكز الإبداعية الكلاسيكيّة في الشمال لحكم المسلمين وحسب، بل إنّ شبه القارّة بأكملها قد خضعت لهم، ولم تبقَ إلا جيوب صغيرة تمثّل بؤراً مستقلة للثقافة السنسكريتيّة في المناطق النائية التي لم يتمكّن المسلمون من السيطرة عليها؛ ولم تكن لهذه المناطق أن تمثّل للثقافة الهنديّة ما مثّله السلاف واللاتين للأوروبيين. كان على مراكز الثقافة الهنديّة أن تدمج الحضور الإسلامي على نحوٍ وثيق ضمن رؤيتها للعالم. غير أنّ التراث الهندي، مثل الأوروبي قد ظلّ حيويّاً ومبدعاً حتى في ظلّ هذه الظروف غير المتجانسة؛ فلم يقتصر

الأمر على الحفاظ عليه في الدوائر الدينية والثقافيّة، بين الهندوس الذين خضعوا لحكم المسلمين، بل إنّه تطوّر مزيد تطوّر وربّما امتدّ نطاقه إلى مناطق جديدة. بل وربّما رعى المسلمون ذلك وشجّعوه؛ فقد كان الحكام الهنود المسلمون المبكّرون قد شجّعوا تطوير التقاليد الأدبية السنسكريتية في وسط اللغات العامية المختلفة المستعملة محلياً، وقد عزّز البلاط التيموري من هذا الاتجاه وشجّعه مزيد تشجيع. أقترح: تشجيعاً كبيراً بكلّ الأحوال، كانت العلاقة بالتراث الأصلي لشبه القارة الهنديّة مسألة دائمة الحضور.

لقيت الثقافة الإسلاماتية استعداد كثيرٍ من الهندوس (بخاصّة من بعض الطبقات الكهنوتيّة) للمشاركة فيها وإن لم يدخلوا في الإسلام. وقد كان لذلك نتائجه البعيدة. وباستثناء مسائل الدين، اشترك المسلمون والهندوس في نفس الفنون ونفس العلوم. كان العديد من الهندوس، بخاصّة في شمال الهند، يقرؤون الفارسيّة (وكان بعض المسلمين يقرؤون الهندية). تدريجياً، اشترك المسلمون والهندوس ضمن العديد من الدوائر المثقّفة في أساليب واحدة من الرسم الرفيع، والعمارة إلى حدٍّ ما، والموسيقى؛ وقد كانت هذه الوحدة (مهما كان حجم العناصر الهندية الداخلة فيها) وحدةً وضع المسلمون شروطها، وكانت في الغالب على صلة وثيقة بالأشكال الثقافية للحاضرة الإسلامية بالعموم. كان نبلاء عائلات المسلمين والهندوس يرون أنّهم على سويّة واحدة (مع وجود منافسة صريحة فيما بينهم). بل إنّ أعراف الدولة الهندوسية المستقلّة، مثل إمبراطورية فيجاياناجارا القويّة في الجنوب، كانت متأثّرة بقوّة بالأساليب الإسلاماتية[1]. غير أنّ الاختلاف الديني الحاسم ظلّ حاضراً لم يُنسَ أبداً لدى أيّ من الطرفين.

كانت الثقافة العليا إسلاماتية من جهة أنها تطوّرت بالمجمل ضمن التقاليد الإسلاماتية؛ وحتى عندما مارس الهنود المسلمون ـ وأصدقاؤهم

---

(١) يُشير وليام هاريسون مورلاند في كتابه إلى مدى التغلغل الإسلاماتي في الممالك الهندوسية. انظر:
W. H. Moreland, *India at the Death of Akbar: An Economic Study* (London: Macmillan, 1920), p. 24.
ثمّة إضافات بهذا الخصوص في عمل هارون خان شرواني بخاصّة فيما يتعلق بمنطقة أندرا. انظر:
H. K. Sherwani, "Culture and Administrative Set-up under Ibrahim Qutb-Shahi, 1550-80," *Islamic Culture*, vol. 31 (1957), pp. 127-141.

الهندوس من ذوي الميول الإسلاماتية ـ بعض القطائع مع الماضي الإسلامي، فإنّهم فعلوا ذلك في استجابة لهذا الماضي تحديداً؛ لقد كان ذلك تكثيفاً للحوار الإسلاماتي، لا انتقالاً منه إلى حوار آخر. في الوقت نفسه، كانت الثقافة هنديّةً على نحوٍ لا شكّ فيه، لا بمعنى الارتباط بالتقليد السنسكريتي (استفادت الثقافة الإسلاماتية من الكثير من العناصر التي يُمكن وصفها بالسنسكريتية، ولكنّها وضعتها بنيوياً في موضع تابع)، وإنّما بمعنى أنّها عبّرت في حُلّة جديدة عن ذات الشخصية الفردية القديمة للهند بوصفها منطقة متمايزة في المعمور الأفرو ـ أوراسي، بوضعيّتها ومؤهّلاتها المستمدّة من مواردها الثقافيّة والطبيعيّة كمنطقة، ومن علاقتها المتصلة ببقيّة أجزاء المعمورة. إنّ من الممكن والمشروع قراءةُ ثقافة مسلمي الهند كفصل في تاريخ الهند وكفصل في التاريخ الإسلاماتي في آنٍ معاً، تبعاً لنوع الأسئلة التي يتقصاها المرء.

تطوّرت الثقافة الإسلاماتية العابرة للملل في الهند ضمن وضعيّةٍ وصل الازدهار الزراعاتي فيها إلى طوره الأعلى، وذلك عندما بلغت بيروقراطيّة الحكم المطلق، بما اتبعته من نهج بيروقراطي مسالم ومتعقّل، إلى أوجها. في مثل هذه الوضعية، يُمكن طرح الأسئلة الأخلاقيّة العميقة حول معنى الثقافة العليا وحول ما يُمكن تحقيقه من الكمال الإنساني من خلالها، وهي أسئلة قد تبدو أكاديميّة ونظريّة وغير ذات قيمة في العصور الأقل ازدهاراً، إلا إذا ما طُرحت ضمن مزاجٍ من الآمال المهدويّة المتطرّفة؛ وفي ظلّ هذه الوضعيّة يُمكن الإقدام على مبادرات أخلاقيّة متطوّرة وراقية، سواء للمحافظة على الازدهار أو لجعله أكثر عدلاً وإثماراً. غير أنّ هذه الأسئلة وهذه المبادرات ستجد نفسها مضطرة للوصول إلى تسويةٍ ما مع التقاليد الثقافية التي تتشكّل ضمنها وتعارضها، وبخاصّة التقاليد الدينية المعارضة التي تتولّد هذه الرؤى ضمن أطرها. إذاً فقد كان السؤال حول دور الإسلام بوصفه لبّ هذا المركّب الثقافي سؤالاً مركزياً في ذلك الوقت.

غير أنّ الازدهار، مثلما هو دائماً في المجتمعات على المستوى الزراعاتي كان سريع الزوال؛ فقد أدّت ذات الآليات والميكانزمات التي أنتجته إلى إبطاله. ولم تتمكّن أيّ من المبادرات الأخلاقيّة المختلفة التي انطلقت في حالة الرخاء والازدهار من إيقاف هذا التراجع. قد تساعدنا هذه

الحقيقة، بمعزل عن أيّ قيود وحدود أخرى قد نجدها، في فهم نقاط القوّة والضعف في الجهود الأخلاقيّة لذلك الزمن. فالتحديات الأخلاقية التي تمّت مواجهتها في تلك المرحلة يُمكن أن تكون مكمّلةً بالنظر الارتجاعي للتحديات التي تمّت مواجهتها في المراحل الوسيطة، التي ظهرت في ظلّ نظام اجتماعيّ مُهدّد دوماً بالفوضى العسكرية؛ ففي هاتين المرحلتين تجلّت جميع موارد الرؤية الإسلاميّة للعصر الزراعي في أطواره المختلفة والمتخالفة.

ربما تكون التطوّرات التي شهدتها الإمبراطورية التيمورية في الهند أكثر تنوّعاً وإثارةً للتأمّل، على المستوى الفكري والروحي، من التطوّرات الموازية في الإمبراطورية العثمانية، بل والصفوية، اللتين سادت فيهما أطوار مشابهة من الرخاء والازدهار الزراعاتي؛ إنّ الإمكانات الأخلاقيّة والمعنوية تظهر لنا أوضح ما تكون في الهند. غير أنّنا غالباً ما ننظر إلى هذه التطوّرات في الإمبراطورية التيمورية في ضوء أحداث القرن العشرين. ففي النقاشات التي دارت بين المسلمين والهندوس، وبين الجماعويين communalists ومعارضيهم من المسلمين إبان تأسيس باكستان، تحوّلت الحقبة التيموريّة إلى مسرح لإسقاط النظريات الحديثة. وبينما أكّد بعض العلماء على الطابع الإسلاماتي للإنجازات السياسيّة والثقافيّة لذلك العصر، ركّز آخرون على الطابع الهندي لها.

شكّلت مسألة تفسير أسباب سقوط قوّة المسلمين أرضاً خصبة لتلك الجدالات. لقد قدّم عدد من المؤرّخين البريطانيين المبكّرين أطروحة مفادها أنّ الإمبراطور أكبر، في نهاية القرن السادس عشر، قد أسّس إمبراطوريّته على أساس التسامح بين المجتمعات الدينيّة، في حين أنّ الإمبراطور أورنجزيب، في نهاية القرن السابع عشر، قد دمّر إمبراطوريّته بفعل تبنّيه سياسة جماعوية، جعلت المجتمعات الدينيّة تقف على طرفي عداء. قام المؤرّخون المسلمون الجماعويون بالبناء على أطروحته، مع ليّها على نحوٍ يوافق ولاءهم الجماعوي: فأصبح أورنجزيب بطلهم (وأصبح أكبر هو صورة الشرّ والخطأ)، باعتبار أنّ ما يعلو في أهميّته على رخاء الإمبراطوريّة هو الحفاظ على نقاء مجتمع المسلمين من التلوث، وهو ما فعلته سياسة أورنجزيب المتعصّبة على الأقل. كما أنّهم وجدوا أبطالاً آخرين لهم في تلك

المرحلة بين المسلمين ذوي النزعة الجماعوية في تلك المرحلة [مثل الشيخ أحمد السرهندي]، وبالغوا من حجم تأثيرهم. وسيردّ المؤرّخ المعارض للنزوع الجماعوي بالتقليل من أهميّة هؤلاء الأبطال وتأثيرِهم، بل ومن تأثير أورنجزيب نفسه، وذلك عبر التأكيد على الطابع الحتمي نسبياً لذلك التراجع الاقتصادي. على كلا الجانبين، تمّ تقييم الإمبراطور أكبر والنظر إليه بطرائق مختلفة بحسب كلّ مؤرّخ. ونتيجة لذلك، يجد الباحثُ اليوم نفسه أمام كمٍّ هائل من المعلومات القيّمة، وإن كان من الصعب عليه أن يجد طريقاً محايداً وسط هذا الجدال.

مركزة الإدارة: إمبراطورية أكبر

كان أهمّ مؤسس للنظام السياسي في الهند مسلماً هندياً منحدراً من عائلة أفغانية (إحدى العائلات الأفغانية الكثيرة التي تولّت القيادة بين الجند ومالكي الأراضي المسلمين تحت حكم سلطنة دلهي، عندما أصبح الترك أقلّ عدداً). ترقّى شير شاه صوري إلى حكم بهار بفضل مهاراته الإدارية، وقاد من هذا المنصب الجهود الهندية لطرد التيموريين. وقد تمكن في ١٥٤٠ من السيطرة على السلطة بفضل حسن إدارته، وأرسى إلى حين وفاته في ١٥٤٥ الأساس ـ على مستوى السياسة الضريبية والنقدية، وتنظيم الأعمال العامّة، بل وميدان الفنون النُّصبيّة ـ لدولة إمبراطوريّة استمرّت بعده لقرنين من الزمن (إنما في الخطّ السلالي المنحدر من بابر التيموري). كانت هذه الأشكال السياسيّة الجديدة، حتى تحت رياسة شير شاه، معتمدة على مثال بابر، وبالتالي على تقليد الدول العسكرية الراعية؛ غير أنّ العمل عليها قد تمّ ابتداءً من المسلمين المحليين، بخاصّة القادة الأفغان، بالتعاون مع بعض الهندوس؛ وانقلبت على مبدأ السيطرة الأجنبية للمسلمين التي مثّلها بابر. على الرغم من حجم التأثير الأجنبي الكبير، الذي دخل في النهاية مع إرساء السلالة في نسل بابر، إلا أنّ هذه الأشكال قد قدّمت إطار عمل لازدهار مجتمع هندي مسلم متمايز.

لثلاثة عشر عاماً، عمل حكام أسرة صور، شير شاه وابنه الكفؤ، على غرس الولاء للعرش بين أتباعهم الأفغان، العنصر العسكري المهيمن بين المسلمين في شمال الهند؛ وعلى تأهيل كوادر من الإداريين القادرين على

إدارة جهاز إداريّ موحّد وكفؤ على الأساس الذي حاول شير شاه تأسيسه. ولكن، عند وفاة الابن، نشب النزاع بين نبلاء الأفغان. في ذلك الوقت، كان حكم أبناء بابر والنبلاء التيموريين مقصوراً في الغالب على بقايا المملكة التيمورية في منطقة الجبال الأفغانية. في النهاية، تمكّن أقواهم، وهو همايون، الذي كان قد حكم الهندستان (شمال الهند) لعشر سنوات حافلة بعد وفاة أبيه بابر [حتى طرده شير شاه]، من السيطرة على مقرّ السلالة في كابول. في عام ١٥٥٥ قاد القوّات التيموريّة إلى السهوب، حيث شقّوا طريقهم بين الأفغان المنقسمين وأعادوا تأسيس السلطة التيمورية في دلهي وأغرا[٢]. غير أنّ همايون المغامر قد مات على الفور بعد ذلك، تاركاً سلطته لابنه الصغير أكبر (١٥٥٦ ـ ١٦٠٥). حافظ الوصيّ على العرش على الدولة التيمورية الهنديّة سليمة طوال أربع سنوات. (وقد دارت إحدى أكبر معاركه في بانيبات، حيث دارت سابقاً أهم معارك بابر). في عمر السابعة عشرة، في ١٥٦٠، تولّى أكبر الشاب إدارة الحكم بنفسه.

---

(٢) عادة ما يُطلق على الخطّ السلالي الذي أسسه بابر في الهند، والدولة التي حكمها، «المغول Mughal» (أو «mogul» بالتهجئة القديمة). وهذا هو الشكل الهندو ـ فارسي من كلمة «mongol». وقد تمّ استعمال الكلمة لوصف العسكر الترك الجغتائيين عندما قدموا إلى الهند، بحكم ارتباطهم بالتقاليد المغولية Mongol في حوض جيحون، تمييزاً لهم عن الطبقة العسكرية الأفغانية التي دخلت الهند في وقت سابق وتولّت السلطة تحت لواء سلالة آل لودهي.

غير أنّ استعمال هذا المصطلح يبدو غريباً وغير ملائم عندما ننظر إلى تاريخ الهند في سياق إسلاماتي أوسع. فالترك الجغتائيون، في ظلّ الحكام من أبناء تيمور، ليسوا مغولاً؛ وقد تمايزوا بوضوح في حوض سيحون وجيحون عن المغول Mongols أو Mughals الآتين من منغوليا، على الرغم من اتصالهم ببعض العلاقات والصلات معهم. وبالتالي، فإنّ استعمال مصطلح «Mughal»، بدلاً من «تيموري»، لوصف الجزء الأكبر من سيرة بابر وهمايون، بل وما تلا ذلك في كشمير وكابول، غير مناسب؛ ذلك أنّ المغول كانوا خصوماً لهم. إنّ الاسم الأصحّ للسلالة نفسها هو السلالة «التيمورية»، بحكم أنّ تيمور هو المؤسّس المعترف به لسلطانها. والاسم الأصحّ للجسم الأصلي من أتباعها هو «الجغتائيون». ولكن بحكم اختلاط العائلات الكثيرة التي عملت لهم، فإنّ استعمال «التيموريين» يفي بالغرض (أو «الهتدي التيموري» «تيموريو الهند»، في حال لزم تمييزهم عن النبلاء التيموريين في المراحل السابقة في إيران وطوران).

على هذا الأساس، طبّق البعض مصطلح المغول Mughal في الهند على عائلات الجغتائيين وغيرهم ممن عملوا في إمرة التيموريين؛ ولذلك وجاهة في السياق الهندي. ولكنّ هذا الاستعمال يظلّ ملبساً، فالفارق بين Mongol وMughal ليس إلا في التهجئة. بل إنّ بعض الكتّاب السذّج قد استبدلوا كلمة Mongol، طلباً للاتساق. إنّ وصف إمبراطوريّة أكبر بـ «الإمبراطورية المغولية» ليس مجرّد وصف مشوّش، بل هو خطأ فاحش.

حكم أكبر عهداً مديداً، تمكّن خلاله من تحقيق ما كان يصبو إليه حكام أسرة صور وزيادة، غير أنّه حقّق ذلك على قاعدة مختلفة. استعاض أكبر عن الجنود الأفغان المتمركزين في معاقلهم التي يتوارثونها بعائلات من الجنود التابعين مباشرة للبلاط التيموري، وكان معظمهم من العائلات المهاجرة من الخارج، مثل التيموريين أنفسهم. وعلى هذا الأساس، تمكّن من تشييد إمبراطوريّة موحّدة وواسعة على امتداد شماليّ الهند (والحافة الشرقية للمرتفعات الإيرانية). وكانت إمبراطوريّته خاضعة لإدارة بيروقراطية مركزيّة مطلقة وفعّالة. ثمّ إنّه عمل على جعل إمبراطوريّته صورة للمجتمع المثالي الذي تتحقّق فيه كافّة إنجازات الحضارة الإنسانية، بالعدل مع المزارعين، وببلوغ أرفع أشكال الفنون مع أصحاب الامتيازات والحظوة.

لسنوات عديدة، زاوج أكبر بين استعمال الدبلوماسية والقوة العسكرية لترسيخ سلطانه في مملكته. وفي نحو عام ١٥٦٧، أصبح السيّد غير المنازَع على الجزء الأعظم من شمال الهند. كانت مملكته تضمّ، إضافة إلى الهندستان بالمعنى الدقيق (أي سهل الغانج) والبنجاب، منطقة مالوا (حوض تشامبال الأعلى) جنوبي سهل الغانج، كما باتت تتبع له العديد من المقاطعات والأراضي الطَّرَفية. في تلك المنطقة الواسعة، طبّق أكبر أنظمته الإداريّة على أكمل وجه. ولكنّ الإمبراطوريّة ظلّت تتسع طوال حياة أكبر (غالباً على حساب السلالات المسلمة الأخرى). بحلول عام ١٥٧٣، كان قد ضمّ مملكة كجرات المسلمة القويّة وأخضع العديد من دول الراجبوت (الهندوس) في راجبوتانا. بحلول عام ١٥٧٦، تمكّن من ضمّ بقيّة معاقل الأفغان في بهار والبنغال. (في ١٥٩٢، تم له احتلال أوديشا). بحلول عام ١٥٨٥، تمكّن أكبر من تثبيت القوة التيمورية في الجبال الواقعة في الشمال الغربي في مواجهة التحديّ الأوزبكي المتواصل، مطالباً بالسيطرة المباشرة على كابول (حيث كان قد ترك أخاه يحكمها مستقلّاً طوال هذا الوقت) ومُخضِعاً كشمير. بحلول عام ١٥٩٥، كان قد سيطر على قندهار، بقية تركة بابر في تلك المنطقة، التي كان الصفويون قد احتلوها؛ وقد وصل إليها بطريق ملتفّ بعد احتلال السند (وأخيراً بلوشستان). في عام ١٦٠٠، كان قد اكتمل له إخضاع مملكة أحمدناغار في شمال هضبة الدكن، وجعل المملكتين الأخريين في الدكن ترهبان جانب التيموريين. كانت إمبراطورية

أكبر أوسع إمبراطوريّة شهدتها الهند منذ أوج عهد سلطنة دلهي. وتمكّنت من الصمود طويلاً في وجه عوامل الزمن.

إن لم يكن همايون وأكبر قد ورثا من حكام أسرة صور الأفغانية نظاماً كاملاً من الممارسات الإدارية، فإنهما قد ورثا على الأقل أنماطاً وأساليب جيّدة في فرض الضرائب على القرى من خلال السلطة المركزيّة، وورثا مبدأ الحساب المسبق للمحصول بدلاً من أخذ حصّة منه. ثمّ إنّ أكبر قد طوّر هذا النمط الضريبي؛ فقد طبّق (١٥٧٥ ـ ٨٠) في الجزء الأكبر من مملكته نظاماً معيارياً لتقدير الضريبة بناءً على معدّل إنتاج المحصول المعتاد خلال عشر سنوات. كانت المعدلات الضريبية مرتفعة، مثلما هي الحال في معظم الأراضي في العصر الزراعي (عادةً ما كانت تصل إلى ثُلث الإنتاج؛ ولكن بينما كانت الدولة مستعدة للتخفيف من الضريبة في السنوات السيئة أو الإعفاء منها، كان ما يزيد من الإنتاج في السنوات الجيّدة يعود كلّه إلى المزارعين؛ وكان يُمكن للمزارعين أن يعرفوا مسبقاً ما هو العبء الضريبي المفروض عليهم بالضبط). كانت بنود نظام التقدير الضريبي مُصمّمة على نحو يشجّع استغلال الأراضي ضعيفة الاستغلال. وجد أكبر مفوّضين أكفاء ومخلصين يتولون شؤون الإيرادات، من المسلمين والهندوس على السواء، فاستقام له النظام على نحو فاعل وكفؤ مكّنه من توفير قدر وفير من المال للخزينة، على الرغم من حملاته العسكرية البعيدة وكراهيته للمبالغة في الضرائب.

كان لا بد أن تترافق الإدارة المالية لأكبر مع تنظيم عسكريّ جيّد ومناسب. في الوقت نفسه تقريباً، مع استقرار التقديرات الضريبيّة المعياريّة، قام أكبر بتنظيم توزيع العائدات على الإداريين وعلى العسكريين بطريقة متناسبة مع مبدأ السيطرة المركزية. استمرّت الطريقة المغولية ـ التيمورية القديمة في التعامل مع السلطة المركزيّة بوصفها جيشاً واحداً عظيماً يخضع لإمرة السلطان (وإن كان قد تمّ احتذاء بعض توجيهات شير شاه حتى في هذه المسألة)، غير أنّ هذا المبدأ قد أصبح رافعةً لنظام غاية في المرونة من تراتب حملة المناصب، **المنصبدارية**، في الجهاز البيروقراطي. كان يُخصّص لكلّ مسؤول، منصبدار، عائدات أراضٍ مخصوصة تُقدّر قيمة إيراداتها مسبقاً لكي تغدو بمثابة راتب ثابت له. عمليّاً، كان الراتب الذي يتحصّل عليه بهذه

الطريقة مُقدّراً على نحوٍ يساوي ما سيحتاجه لتجهيز عدد معيّن من الرجال لأجل الجيش (خمسمئةً مثلاً أو ألف، أو خمسة آلاف؛ وإن لم يكن يُتوقّع من أصحاب المناصب المدنية تجهيز مثل هذه الوحدات).

على الرغم من أنّ المبلغ الذي سيتحصّل عليه كان ثابتاً في قيمته النقدية، كان يُتوقّع من المسؤول، في أوقات السلم، أن يزور الأراضي التي يتحصّل منها على عائدته ليُشرف بنفسه على نمائها (ضمن ضوابط تُحدّدها المكاتب البيروقراطية). كان يُطلق على هذه الأراضي **جاغير**، وهي المرادف الهندي لمصطلح **إقطاع**. ربما كان العمل بهذا النظام نوعاً من التنازل لصالح المسؤولين ليصبحوا على صلة مباشرة بمصدر عائداتهم، من دون وسطاء من مكاتب البيروقراطية؛ ولكنّه من جهة أخرى نشأ من الإدراك بأنّ البيروقراطيّة لن تكون كفؤاً بما يكفي على امتداد هذه الأراضي الواسعة مقارنة بالتحصيل المباشر الذي يُنفّذه المسؤولون المستحقون للإيراد (غير أنّ الإيرادات غير المخصّصة كرواتب للمسؤولين كانت تُجبى مباشرة من مكاتب الضريبة المركزية). (لبعض الوقت، جرت محاولة جمع كلّ الإيرادات من قِبل المكاتب المركزيّة، غير أنّ هذه الطريقة لم تثبت نجاعتها). وقد تمّ ضمان استمرار السيطرة المركزية على الإيرادات (ما دام بالإمكان تجنّب الفساد في المكاتب البيروقراطية) من خلال التغيير المستمرّ لأراضي الجاغير المُقطعة لكلّ مسؤول؛ إذ إنّ هذه التغييرات كانت ضرورية بحسب التغيّرات في مرتّباتهم: فمع كلّ ترقٍّ، كان المسؤول المُرقّى يقطع مساحة جديدة من الأراضي، الجاغير، وكان ذلك يستلزم خلطاً كبيراً في توزيع أراضي الجاغير من جديد[٣].

مأسس أكبر عدّة تدابير بهدف تجنّب الفساد والاحتيال، سواء في المكاتب البيروقراطية أو بين أصحاب المناصب، ليضمن أن تُستعمل الإيرادات للأغراض العسكريّة المخصصة لها، وألا يُستغلّ الفلاحون على نحوٍ يتجاوز المعدّلات المُقرّرة. وقد حاول بالأخص أن يقلّل نسب التزوير والكذب في عدد القوات التي يجمعها المنصبدارية (إذ كان بعضهم يدّعي بأنّ

---

(٣) في عموم هذا الفصل، استفدّت استفادة كبيرة من تعليقات البروفيسور عرفان حبيب، وإن اختلفتُ معه في بعض المسائل.

عدد الجنود أو الحيوانات التي أرسلها أكبر من العدد الحقيقي)، وقد نجح في ذلك بشيء من النباهة واليقظة الشخصية. غير أنّه لم يهمل ضرورة إيجاد أشكال مؤسساتيّة تؤدّي هذا الدور الرقابي. كانت المهمّة الأبرز والأهم عنده هي مدّ سيطرة الجهاز البيروقراطي وفعاليته إلى جميع الولايات والمحافظات، بدلاً من أن يترك كلّ شيء في عهدة الحاكم المحلّي ومن يُعيّنه. نظّم أكبر حكومات قويّة تابعة له في الولايات (وهو ما لم تستطع سلطنة دلهي عمله) في جميع أنحاء الإمبراطورية، تُنسّق وزاراتها مع نظام الوزارات في العاصمة. أمكن من خلال هذا النظام ممارسة قدر من السلطة الإمبراطورية المباشرة. كما أنّه منح الدولة الأساس اللازم لمنع انقسامها بين أبناء الحكّام المحليين، كأملاك شخصيّة، مثلما كانت عليه العادة في الدول التيمورية حتى ذلك الوقت. إذاً، مثلما حدث في إيران وأراضي العثمانيين، تمّت إعادة ممارسات الدولة العسكرية الراعية في قالب جديد من الحكم البيروقراطي المطلق.

ومثل الصفويين، ورث تيموريّو الهند التقليد التيموري القائم على التدخّل في الشؤون الدينيّة من خلال منصب **الصدر**، العالِم الذي يُعيّنه الحاكم ليكون مسؤولاً عن منح الأراضي أو العطاءات للعلماء والشيوخ. مع تطوّر السلطة المركزية، بدأ الصدر يحظى بسلطة متزايدة على الشخصيات الدينية الرسمية في الإمبراطورية. وقد عمل أكبر على أن تكون له سيطرة مباشرة على أنشطة الصدر (وقد تمّ له ذلك بعدما أقال أحد الصدور الأقوياء مؤكّداً حقّ الحاكم في عزل الصدر وتعيينه، وهو ما أثار بلبلة كبيرة). والأهمّ من ذلك أنّه أعاد توزيع العطايا التي كانت قد بُذلت لبعض الشخصيات الدينية؛ وقد تضمّن ذلك، جزئياً على الأقل، إمكانيّة الاستئناف في بعض المنح الكبيرة، بحيث يُمكن للمستفيد أن يحضر إلى البلاط إذا ما أراد الحفاظ على ما مُنح إياه ليُرافع بخصوصه. ونظراً إلى التقليد السائد بين الشيوخ بضرورة الانعزال والبعد عن قصور الحكام العسكريين، فقد كان من شأن هذا التدبير أن يؤكّد تأكيداً رمزياً تبعيّةَ الحياة الدينية لمسلمي الهند (مثل بقيّة جوانب الثقافة العليا) للحكومة المركزية وبلاطها الحاكم. لا يُمكن أن تخضع ثقافة السوق بالكلّية للبلاط بالطبع، ولكنّها باتت ثانوية.

على غرار عمله في إعادة تنظيم إدارته، أولى أكبر اهتماماً كبيراً بالعمل

على قاعدة شرعيّته. ومثل الصفويين، أراد أكبر تأسيس سلطته المركزية على مبادئ إسلامية صريحة. أكّد أكبر المبدأ الفلسفي السائد والقائل بأنّ الحاكم الذي يطبّق الشريعة ـ ويحكم بالعدل ـ هو بمثابة الخليفة في مُلكه. وهو المذهب الذي تطوّر في المرحلة الوسيطة المتأخّرة، والذي نجده عند [جلال الدين] الدواني على سبيل المثال. وبحكم شخصيّته النشيطة واستقامته، أراد تأكيد ذلك على المستوى الرمزي من خلال إمامته للصلاة على نهج الخلفاء الأوائل (وهي عادةٌ قلّما اتبعها حكام الهند). لسنوات عدّة، كان أكبر مهتماً أشدّ الاهتمام بعلماء الشريعة، فكان يُسبغ لهم العطايا، بل إنّه فرض الجزية على غير المسلمين لبعض الوقت. ثمّ إنّه أكّد على مبدأ أكثر ابتكاريّة، وهو مبدأ كان من شأنه أن يؤكّد موقعه في نظام الشريعة من خلال إعادة تأويل طفيفة لتقليد الشريعة: فقد أقنع كبار العلماء بأن يُعلنوا (١٥٧٩) بأنّ للحاكم العادل (وكان قد سبقت الإشادة منهم بعدله) أن يقرّر برأيه في قضايا الخلاف الفقهي بين المجتهدين، وأن يختار بأيّ رأي يعمل ضمن ملكه. ولو أخذت هذه الخطوة مفاعيلها كاملةً لكان ذلك يعني استيعاب الشريعة بأكملها ضمن بنية الحكم الزراعي المطلق. ولكنّ بنية الشريعة كانت مستقلّة للغاية وعصية على هذا الإدماج بسهولة، وقد أدرك أكبر صعوبة هذه الخطوة مع العلماء فتخلّى عن اهتمامه بتأسيس شرعيّته على الشريعة. مع الوقت، كما سنرى، فضّل أكبر تأسيس شرعيّته على أساسٍ مستمَدٍّ من **الفلسفة**.

حصل هذا التحول في أعقاب تمرّدٍ قاده مسؤولون مسلمون في شرقي سهل الغانج، وقد تذرّع هذا التمرّد بانتقادات أهل الشريعة لأكبر. غير أنّ التحوّل، من جهة أخرى، قد حدث أيضاً لأنّ الإمبراطورية باتت أقلّ حصريّةً في اعتمادها على المسلمين، فبات من المعقول الاعتماد على شرعية محايدة، على نحوٍ مكمّل على الأقل. كان حكام الهند المسلمون قد اعتادوا لوقت طويل الاعتماد على الهندوس مع المسلمين، لا في الإدارات المالية فقط (حيث كانوا أكفاء بحكم أنّهم ورثة التقليد المحلي)، وإنّما أحياناً في مناصب القيادة العسكرية. وقد عزّز أكبر من هذه الممارسة (وربما أسهمت حيادية المسلمين الأجانب بين المسلمين والهندوس المحليين في جعل ذلك أسهل). وقد أسهم التوسّع الكبير للجهاز الإداري المالي في توسّع طبقة الكتبة والإداريين الهندوس. ولكنّ صعود الهندوس إلى صفوف القادة، حتى

في القوات المسلحة، لم يعد أمراً استثنائياً، خاصة مع توطّد أركان الإمبراطورية واتساع نطاقها.

ظلّت الدولة مسلمةً على نحو لا ريب فيه، وظلّت معظم المناصب العليا بيد المسلمين. ولكنّ أكبر استفاد من أصحاب المواهب العسكرية ومن الجنود المدرّبين التابعين لزعماء الراجبوت، والذين كانوا يتمركزون في المرتفعات الواقعة جنوب حوض الغانج، بخاصة في راجبوتانا. ولكنّ أشدّ بيوت الراجبوت فخاراً، مملكة ميوار، قد رفضت الخضوع؛ وعندما مات أكبر، كان الأمير الشجاع راني لا يزال حرّاً هارباً في البراري؛ وقد أصبحت قصّته أقرب إلى الأسطورة. غير أنّ معظم هذه الممالك الصغيرة وأمرائها قد أصبحوا متحالفين مع العرش التيموري، وكثيراً ما تمّ ذلك عبر تزويج بنات حكام الراجبوت (على أساس طوعيّ غير مسبوق) من أبناء العائلة التيمورية الحاكمة (وهكذا، كان معظم التيموريين المتأخّرين من نسل راجبوتي من جهة أمهاتهم). بناء على ذلك، فعلى الرغم من أنّ إمبراطورية أكبر كانت مسلمة في أسسها وفي بؤر تمركز السلطة فيها، إلا أنّ الهندوس والمسلمين قد تعاونوا فيما بينهم على نحوٍ فاعل في الإدارة العمليّة للدولة، وحصدوا معاً ثمار ذلك من الثروة والأبّهة. وقد عجّل ذلك من النزوعات الكونيّة universalist التي تريد تجاهل الانقسامات الجماعوية بين المسلمين وغيرهم، وهي نزوعات تمثّلها أكبر وعدد كبير من مفكّري الهند، من المسلمين ومن الهندوس على السواء.

النزعة الكونية في الحياة الدينية الهندية

لا شكّ بأنّ جزءاً من قوّة السلطة التيمورية المركزيّة، مثل العديد من السلطات المركزية في ذلك الوقت، كانت تعود إلى القوّة الهجومية لسلاح المدفعية. اشتهر التيموريّون بمدافعهم الكبيرة، التي أدّت دوراً كبيراً، إن لم يكن حاسماً، في دكّ القلاع الكبيرة بين سهل الغانج وهضبة الدكن. غير أنّ دور الرقي الثقافي لم يكن يقلّ أهميّة عن ذلك، إذ إنّه أسبغ فتنة وبريقاً على المراكز الإسلاماتية وبالأخصّ على البلاط الإمبراطوري المركزي. وربّما لم يكن من الممكن أن تسير أعمال البيروقراطية القائمة على كوادر مختلطة من الهندوس والمسلمين بهذه السلاسة من دون تطوّر حياة ثقافيّة قادرة على

جذب كلٍّ من المسلمين والهندوس، بل ومخاطبة وعيهم الأخلاقي بدرجة من الدرجات. وقد كانت التقاليد الثقافية التيموريّة العبقريّة قادرةً على فعل ذلك. فمن خلال التصوّر ما بعد المغولي، الذي يهتمّ بالقيمة الإنسانيّة بحدّ ذاتها، مثلاً في الابتكارات الفنيّة، أمكن غضّ النظر عن الولاءات الدينيّة للرسامين، بحيث يحظى الرسّام المبدع بالاعتراف الاجتماعي أياً كان ولاؤه الديني. وهكذا كان بإمكان غير المسلمين أن ينخرطوا في الحياة الثقافية الإسلاماتيّة على نحوٍ وثيق لم يتحقّق منذ الأزمنة العباسية الكلاسيكية؛ في الهند على الأقل، كان ذلك متحقّقاً على نطاق كبير. غير أنّ أكبر أضاف لمسته الخاصّة إلى ذلك الرقيّ الثقافي العابر للمِلل؛ فقد أراد أن يبتكر مستوى أخلاقياً، بل ودينياً، عابراً للمِلل من خلال نموذج البلاط نفسه، ومن خلال بعض التدابير القانونية أيضاً.

منذ صعود الأديان الملّية بعد العصر المحوري، شهد التاريخ الديني في الهند تعقيداً لا يقلّ عن أيٍّ من المناطق الأفرو ـ أوَراسية الأخرى؛ فقد ظهرت العديد من التقاليد الدينية الكبرى من الهند، ومن شمال الهند بخاصة. اشتركت التقاليد الدينية الهندية الكبرى (الفيشنوية والشيفاوية) بالاعتراف بمكانة البراهمة الكهنوتية، بوصفهم ورثة آداب الفيدا ونصوصها المقدّسة (يُطلق على أيّ مجموعة تقبل بهذه المكانة للبراهمة اسم «الهندوس» أياً كانت اعتقاداتهم وممارساتهم). كانت هناك بعض الطوائف التي لم تقبل بالبراهمة؛ من بين هؤلاء، كانت البوذيّة قد اندثرت في الهند منذ وقت طويل، أما الجاينيون فقد ظلّوا مجموعة قويّة، بخاصّة في كجرات وكنادا. ولكن، حتى بين من قبِلوا بالبراهمة، كان هناك على مستوى الممارسة الفعلية أشكال كثيرة من العبادات الدينية تساوي عدد الطبقات؛ إذ كان لكلّ طبقة أشكالها التعبّدية وآلهتها. كانت التعدّدية الدينيّة إذاً متجذّرة بعمق في الهند.

حصلت هناك بعض المحاولات لفرض الوحدة والتماثل الديني عندما بدأت الأديان المليّة ترتبط بالقوى السياسية وتهيمن على الحياة الاجتماعية؛ وقد حصلت بعض حالات الاضطهاد بين الشيفاوية والفيشنوية. غير أنّ ذلك لم يستمرّ بفعل تطوير التعددية الطبقيّة؛ وهكذا انبثقت في أراضي التقليد السنسكريتي حالة غير عادية من التسامح الديني. ومن ثمّ فقد أصبحت الهند، دينياً وجغرافياً، ملاذاً طبيعياً للفرق من كلّ نوع وجنس، بخاصّة

الفرق المنحدرة من منطقة النيل إلى جيحون؛ فقد قدم ممثّلو هذه الفرق إلى الهند، غالباً كتجار، ولما وجدوها آمنة من الاضطهاد ومن العوائق الاجتماعيّة المعتادة فيما بين النيل وجيحون حتى في ظلّ الإسلام المتسامح نسبياً، ظلّوا هناك للدعوة وطلب الرزق؛ وشكّلوا مع الوقت طبقات اجتماعية جديدة (وإن لم تكن على مذهب البراهمة). في الهند، حظي المسيحيون اليعاقبة، واليهود، والزرادشتيون، وأكثر من فرقة من فرق الشيعة الإسماعيلية بمكانٍ ومكانةٍ معترفٍ بهما.

في العادة، تمّ الحفاظ على هذا التنوّع المتسامح من خلال انعزال المجتمعات الدينية المختلفة عنِ بعضها البعض انعزالاً حاداً (من خلال صرامة نظام الطبقات الاجتماعية، الذي يمنع الاختلاط الاجتماعي). مع ذلك، قدّم ذلك التنوّع، لأصحاب العقول النابهة، الفرصة والإمكانيّة للقاء المتبادل وتعميق فهمهم للأديان الأخرى. طوّر الفكر الديني الهندي، بخاصّة في المجتمعات ذات الأصول الهندية، تقليداً راسخاً من الكونية **universalism** (أي الفكرة التي ترى بأنّ الأشكال الدينية المختلفة ما هي إلا طرق مختلفة لنفس الحقيقة، وهي طرق لا تقلّ صلاحيّة عن بعضها البعض). لم تكن هذه النزعة الكونيّة سمة مخصوصة بالهند؛ فقد اعترف العديد من الصوفيّة بهذا المبدأ على المستوى النظري المجرّد على الأقل، في المرحلة الوسيطة المبكرة. في الهند، أصبح هذا المبدأ هو الأرضيّة العمليّة لتأويل العلاقات بين المجتمعات الدينية المختلفة.

في القرنين الرابع عشر والخامس عشر، كانت أكثر أشكال الروحانية الهندوسية إبداعيّة هي الحركات التعبدية الشعبية التي ركّزت على الحبّ الداخلي للإله الواحد الذي يسمو ويتجاوز كلّ الظروف الاجتماعية وجميع الشعائر الطقوسية. أضافت هذه الحركات تطبيقاً عملياً للروح الكونية. كان الأفراد من جميع الطبقات محلّ ترحيب في هذه الحركات، بل وشارك فيها بعض المسلمين. في أحيانٍ أخرى، كان المسلمون هم أصحاب المبادرة؛ فقد كان بعض شيوخ الصوفيّة مستعدّين لاستقبال الهندوس بينهم (وإن لم ييأسوا من محاولة إدخالهم في الإسلام، وهو أمرٌ لا ينفكّ عن النظرة التوحيدية). غير أنّ حركة واحدة، على الأقل، وبمشاركة واسعة من المسلمين، قد رفضت صراحة مبدأ حصرية الولاء للإسلام، ودأبت على

استعمال رموز المسلمين والهندوس، والتأكيد على وحدة الحقائق الروحيّة الكامنة خلف كلا التقليدين، ألا وهي حركة كبير. نشأ كبير (١٤٤٠ - ١٥١٨) في فراناسي في أسرة مسلمة تنتمي إلى طبقة اجتماعية ظلّت محتفظة على الأرجح ببعض التقاليد الدينية ما قبل الإسلامية، إذ كانت تتبنى تديّناً انشقاقياً (ربما بوذياً) يؤكّد على ضبط النفس. تحرّك كبير في الدوائر الصوفية؛ وباستثناء بعض العناصر السنسكريتية، لم يكن موقفه متمايزاً عن الدوائر الصوفيّة، بعدائها لكافة أشكال المؤسسات الصوفية والشريعية على السواء[٤]. لقد كانت حياة كبير تعبيراً عملياً عن موقفه بأنّ الولاء الديني الشكليّ أمرٌ ثانويّ مقارنةً بالموقف الروحي.

مع بداية القرن السادس عشر، ظهرت في البنجاب أقوى هذه الحركات، وهي حركة السيخ. وقد استلهمت هذه الحركة تعاليم كبير وغيره من القادة الدينيين، وأكّدت على وحدة الحقائق الروحيّة في الإسلام والهندوسية. ويبدو أنّ مؤسسها غورو ناناك (ت. ١٤٦٩) كان يحظى باحترام كبير من أعضاء جميع المجتمعات الدينية؛ وكان يدعو إلى دعوة أخلاقيّة شديدة النقاء، تقوم على مبدأ التوحيد الصارم. عند وفاته، اتبع السيخ خلفاءه من المرشدين الروحيين (الذين كانوا يُطلقون عليهم اللقب السنسكريتي «غورو»، كما أنّهم استعملوا بعض المصطلحات الفارسية)، وكان كلّ واحدٍ منهم يُضيف شيئاً إلى التراث الروحي للسيخية.

غير أنّ هذه المقاربة «الكونية» لم تُرضِ جميع الهندوس ولا كلّ المسلمين بطبيعة الحال؛ فقد كانت مبادئها متعارضةً مع ما يُمكن أن ندعوه المقاربة «الجماعوية» communalist، وإن كانت «الجماعويّة» تعني شيئاً مختلفاً عند الهندوس عما تعنيه عند المسلمين. عند المسلمين، كان من المُسلّم به تقليدياً أنّ وجود إله واحد حقّ مستحقّ للعبادة يكون الضامنَ لوحدة الأخلاق يعني ضرورة وجود مجتمع واحد حقّ مستحقّ لولاء الفرد، وهو المجتمع الذي يُقيم المعايير الأخلاقية والروحية التي نزل بها الوحي ويحمل الاعتقاد

(٤) انظر:
Charlotte Vaudeville, "Kabîr and Interior Religion," *History of Religions*, vol. 3, no. 2 (1964), p. 60.
غير أنّ شارلوت فودفيل تعرّف «التصوف» تعريفاً ضيقاً مما يجعلها تسيء الحكم على علاقة كبير به.

الصحيح. ولذا فقد كان الأشخاص الذين يرون أنّ مسؤوليتهم الروحيّة تقتضي الحفاظ على الأوامر الإلهية في هذا المجتمع يرون في المقاربة الكونية مجرّد عاطفة لامسؤولة. وكانوا يرون بأنّ الولاء الجماعويّ، المُعرّف على نحوٍ يتمتع بالخصوصية واللاتاريخيّة، أمرٌ ضروريّ لا غنى عنه في سبيل حفظ الدين ـ والنظام الاجتماعي ـ من الانحلال والضياع وسط الأهواء الفرديّة التي لا يلجمها لجام. بناء على ذلك، كانت الذهنية الشريعيّة تحمل معها بطبيعتها روح الجماعويّة المسلمة؛ وعلى هذه الجماعويّة، لنفس الأسباب، أن تكون إمّا سنيّة أو شيعية.

أما على الجانب الهندوسي، فقد عبّر نفس القلق من الانحلال نحو الأهواء الفرديّة عن نفسه في الإصرار على الالتزام بقواعد النظام الطبقي الاجتماعي وتبجيل البراهمة، بدلاً من الولاء لمجتمع واحد والتمسّك بعقيدته؛ فلم تكن الجماعويّة الهندوسيّة بحاجة إلى التأكيد مثلاً على الالتزام بالفيشنوية أو الشيفاوية من دون غيرها. غير أنّها ضمناً كانت تستحضر الالتزام والولاء للمجتمع الذي يحمل تقاليد النظام الطبقي، ولذا يصحّ وصفها بـ «الجماعوية» أيضاً. ولكن على المرء أن يتذكّر بأنّ الجماعوية الهندوسية لم تكن تشترط التزام الطبقة الحاكمة بولاء ديني مخصوص، بل إنّ لهم أن يعتقدوا ما شاؤوا ما داموا يحترمون البراهمة.

بين الهندوس، ظهرت بموازاة الحركات الكونيّة التي ذكرناها، حركات معارضة تهدف إلى الدفاع عن المجتمع ضدّ ذوبانه بفعل تأثيرات النزعة المساواتية عند المسلمين، وقد عملت هذه الحركات على تقوية خطوط التضامن الاجتماعي والحفاظ على الاستمرارية ضمن المجموعات الهندوسية. تبنّت هذه الحركات في سبيل ذلك تأويلاً أكثر صرامةً لقواعد نظام الطبقات الاجتماعية، وهو ما انعكس في شروحات القانون المقدّس في تلك المرحلة. وقد عملت على تثبيط جميع أشكال الاختلاط ـ بما في ذلك الاختلاط مع المسلمين ـ وعلى الحفاظ على المعايير الدقيقة المتوارثة في أشكال الطقوس الفرديّة في وجه رفض الطبقات المسلمة الحاكمة للقيادة الفكرية والروحية البراهمية. أما من طرف المسلمين، فقد تعاظم قلق أهل الشريعة من الصوفيّة المتحرّرين، وقد تمّ حظر شيوخ الصوفيّة البارزين في دلهي لبعض الوقت، وبات عليهم البحث عن مريدين لهم في المدن الثانوية.

استمرّ وعي المسلمين بالمهمة الاجتماعية المتمثّلة بحكم العالم على أساس أوامر الله وشرعه، وإن لم يكن هذا الوعي منفصلاً بوضوح عن الإيمان بمكانة الترك العليا بوصفهم المحاربين وأصحاب الامتيازات، وبالثقافة الإيرانية التي يحمونها.

في وقت متأخّر في القرن الخامس عشر، في ظلّ حكم سلالة لودهي، ارتفعت دعوات قوية منادية بنظام اجتماعي إسلامي على نحوٍ لا مساومة فيه من قِبل السيّد محمد جونبوري، الذي ادّعى بأنّه المهدي الموعود. (وعُرف أتباعه بـ المهدوية). وقد استندوا إلى الآية القرآنية التي تقول بأنّ على طائفة من المسلمين أن تنفر مخلصةً للشريعة، لا بوصفهم أمراء ولا مفتين، وإنّما بوصفهم دعاةً ووعاظاً (وفي رأي بعض أتباعه، عليهم أن يكوّنوا جسماً من المحتسبين والحراس للشريعة، المتأهّبين لإحقاق العدل في كلّ مكان). وفي سبيل تحقيق هذه المهمة، على النخبة منهم أن تلتزم بالفقر (بأن تتوكّل كلّ التوكّل على الله ـ مثلما يفعل بعض الصوفية ـ وأن تقتات على ما يوهب لها من صدقات تُقيم أودها؛ على أن يوزّعوا كلّ ما يزيد على حاجتهم في اليوم على الفقراء). وإذا ما التزموا بذلك، فإنّهم سيكونون قادرين على أن يعاملوا الأمير والوضيع، والجنديّ والحرفي، بوصفهم سواسية، بالقدر نفسه من الكياسة واللطف ومن إحقاق أوامر الشريعة الثابتة. وكانوا يرون بأنّ أيّ ملكيّة أخذت من غير وجه حق تُقرّره الشريعة هي ملكيّة غير مشروعة، وكلّ امتيازٍ عائليّ لا يقوم على التقوى لا بدّ من إنكاره؛ ومن ثمّ فلا بدّ من إدانة معظم الامتيازات الاجتماعية الحالية وإلغائها، سواء أكانت امتيازاً في الجاه أم في المال. غير أنّ هذه المعايير لم تكن تعني إزالة مؤسسات السنّة الراسخة وحسب، بل وإلغاء امتيازات العائلات الشيعية الراسخة. وإن لم يتم إلغاؤها دفعة واحدة، فبالتدريج. لا بدّ من تنظيم المجتمع بأكمله تنظيماً جديداً.

ولمّا سمحت الحركة لأفرادها بالتدخّل العنيف المباشر، فإنّها تمكّنت من تطبيق مبادئها في عهد حكم أسرة صور، أينما وجد أفرادها، من دون أن تحتاج إلى تحقيق انتصار عسكري. ولعلّ هذه الحركة قد مثّلت أكثر الحركات غلوّاً وشموليّة، منذ حركة الخوارج في أيام المروانيين، من جهة سعيها لجعل المؤمنين العاديين يتولّون بأنفسهم مسؤوليّة الإطاحة بالمفاسد

الاجتماعية التي تنجم عن الثروة أو الرتبة الاجتماعية. هكذا أدخلت الحركة مقاربة جديدة إلى حيّز التطبيق، مقاربة تصلح لكلّ زمان متى ما وجد متحزّبون مناصرون للعدالة لا يساومون عليها. تعرّض العديد من قادة الحركة للتعذيب والموت من دون أن يتخلّوا عن موقفهم هذا؛ ويبدو أنّ الحركة قد أصبحت ذات شعبيّة كبيرة بين أبناء المدن وبين الجند في سهل الغانج؛ وانتشرت خلال الجيل التالي جنوباً إلى هضبة الدكن، وأصبحت قوّة كبرى لا بدّ من أخذها بعين الاعتبار في سياسات سلاطين المسلمين هناك. وقد أكّدت، لبعض الوقت، المهمة التاريخيّة التي حملها الإسلام بوصفها قوّة للحقّ في وجه القوى الخارجة عن أمر الله.

من بين هذين التوجّهين، كانَ أكبر ميّالاً إلى النزعة الكونية. أظهر أكبر قدراً كبيراً من الاحترام لشيوخ الصوفية وأوليائهم، بخاصّة من الطريقة الجشتية، المعروفين بنزوعهم الكوني؛ ويُقال بأنّه كان يحترم معلّمي السيخ (الغورو) في زمانه. وقد كانت إصلاحاته، حتى في سنوات حكمه الأولى، تعكس توجهاً يحترم الأديان الأخرى. كانت إصلاحاته أقلّ توجّهاً نحو محض الشريعة مما اعتاد إعلانَه الحكّام المسلمون المصلحون في بدايات عهدهم، مثل وعودهم بإلغاء المتاجرات والضرائب المخالفة للشريعة. أبطل أكبر كلّ ما أمكنه من هذه الضرائب المخالفة للشريعة ضمن سلطانه المباشر (حيث كانت هذه الضرائب غير مشروعة على نحوٍ جليّ)؛ ولكنّه أبطل أيضاً الضرائب التي فُرضت على الحجاج الهندوس، والتي كانت مرتبطة بالمعارض المرافقة للحج (وهي ضرائب مشبوهة أيضاً من وجهة نظر الشريعة)؛ ثمّ رفع الجزية عن أهل الذمّة من غير المسلمين (وهي ضريبة لا شكّ فيها في نظر الشريعة). على طول فترة حكمه، وبالأخصّ بعد محاولته ترسيخ شرعيّة حكمه على أساس الشريعة نحو عام ١٥٨٠، كانت إصلاحاته وقوانينه تعبّر عن احترام كرامة الكائنات الحية، بغضّ النظر عما إذا كانت الشريعة تدعو إلى ذلك أو لا.

عارض أكبر الرقّ والعبودية. في الهند، حيث لم تكن الهندوسيّة تمنع الاسترقاق ضمن المجتمع الملّي، تجاوز الأمراء المسلمون الفاتحون الأعراف المقبولة في أراضي الإسلام القديم (وغالباً ما انتهكوها باسم نزعة السيادة المغولية، مثلما فعل تيمور)، فكانوا يستعبدون أسرى الحرب بحسب

العرف القديم، من دون اعتبار لمكانتهم بوصفهم من أهل الذمّة أو من المسلمين. ولا شكّ بأنّ تصحيح هذا الخطأ كان ممارسة إسلاميّة حسنة. ولكنّ أكبر ذهب إلى ما هو أبعد من ذلك، فحاول (من دون كثير جدوى) أن يُلغي تجارة العبيد بالجملة. وقد عمل أكبر على نشر أعمال الخير للمحتاجين، وبناء المستشفيات والخانات على امتداد طرق الإمبراطورية، والحفاظ على قدرٍ من الرقابة ضدّ انتهاكات المسؤولين، ومحاولة فرض أسعار عادلة في الأسواق المدنية؛ وهي أعمال سبقه إليها الحكّام المسلمون الأقوياء، بل والحكّام الصالحون في العصر الزراعي بعامة. غير أنّه أراد أن يمدّ عنايته وحمايته إلى الكائنات الحيّة الأخرى سوى الإنسان. تخلّى أكبر تدريجياً عن إحدى هواياته الأثيرة، الصيد، وتبنّى حميةً غذائية نباتية تستمرّ معظم أيام السنة. لا يُمكن أن نتوقّع بأن تلتزم الرعية بهذا المستوى الأخلاقي (وإن كانت الحمية النباتية شائعة بين الصوفية)، غير أنّ أكبر قد منع ذبح الحيوانات في أيامٍ معلومة من السنة (مثل يوم ميلاده) وفي أمكنة مخصوصة يُقدّس الهندوس فيها الحيوانات. وقد ابتهج الجاينيون والطبقات الهندوسية العليا بهذا الإجراء، بحكم تبجيلهم الكبير لحياة الحيوانات. غير أنّ بعض الإجراءات الأخرى التي اتخذها كانت تعارض ما يتمنونه.

حاول أكبر التخفيف من زواجِ الأطفال، وهو ما كان شائعاً في الهند بين الهندوس وبين المسلمين أيضاً. وقد منع إحدى الممارسات السائدة بين الطبقات الاجتماعية العليا من الهندوس، وهي عادة حرق الأرملة مع جثّة زوجها، إلا إذا ما تأكّد بأنّ الأرملة تختارُ ذلك طوعاً؛ وفي المقابل، حاول إقرار تشريع يسمح للأرملة الهندوسية أن تتزوج ثانية. وقد منع أن تدخل الفتاة الهندوسية في الإسلام بهدف الزواج من رجل مسلم؛ وهو ما يعني أن تتمتع العائلات الهندوسيّة بنفس الحماية التي تحظى بها عائلات المسلمين في عدم زواج بناتهم من غير أبناء دينهم. في السياق الاجتماعي لذلك العصر، كان ذلك جزءاً من جهوده لرفع الإصر عن أي مجتمع ديني. لا بدّ من التنبّه إلى أنّ إصلاحات أكبر الأخلاقيّة كانت تُطبّق بالأساس على حياة المدن فقط؛ وفي بعض الحالات، على المدن الكبرى فقط، مثل دلهي وأغرا. وأحياناً كانت تشريعاته وقوانينه بمثابة التحذيرات والتنبيهات لا أكثر، مثل تأكيده على عدم الزواج من امرأة ثانية إلا إذا كانت الأولى

عقيمة. وقد كان شديد الصبر على أولئك المتمسكين بأعرافهم التقليدية.

تبنى أكبر موقفاً يحترم جميع المجتمعات الدينية، ليس مجتمعات المسلمين من السنة والشيعة وحسب، بل شتى المجتمعات المختلفة في الهند، بما فيها المسيحية، التي كان يمثّلها البرتغاليون العدوانيون والمتعصّبون، والذين حاول أكبر طردهم من سواحل الهند التي احتلوها. وكان يصغي بإنصات إلى آراء ممثّلي مختلف التقاليد الدينية حول الحياة الروحيّة وإلى حججهم عن عقائدهم، بل إنّه سمح لبعضهم أن يُعطوا دروساً لأبنائه. ولم يكتفِ بمنع مختلف أشكال الاضطهاد، بما في ذلك إلغاء عقوبة القتل على المسلم الذي يتحوّل عن دينه، بل إنّه كان يُنفق من خزينة الدولة على بناء المعابد لمختلف الأديان. وهكذا، طبّق أكبر ما يدعو إليه التوجّه الكوني في الدين، وهو ما شكّل عنصراً مهمّاً من الثقافة العابرة للمِلل في بلاطه.

لم يكن من الممكن تحقيق هذا التوجّه الأخلاقي الكوني من دون أن يكون لأكبر مسعى دينيّ شخصيّ، بل ومسعى للنموّ الأخلاقي، بعد أن كان في شبابه ميّالاً للبطش وسفك الدماء. وقد أسهم بعض رجال بلاطه في مسعاه هذا. فقد تأثّر فكر أكبر بشيوخ الصوفيّة وبالبسطاء من الناس أيضاً، وبخاصة أبا الفضل علامي [ابن المبارك]، العالِم ذا الآراء الرحيبة، وبأبيه وأخيه أيضاً. وأملاً منه في فهم المواقف الدينية المتنازعة وتقريب ممثّليها من فهم وجهات نظر بعضهم البعض إن أمكن، أقام أكبر (منذ عام ١٥٧٥ عندما كانت إصلاحاته الإدارية قد بدأت في التحقّق) «دار العبادة»، حيث كان علماء المسلمين يستعرضون آراءهم في المسائل من وجهة نظر المسلمين؛ ثمّ إنه لاحقاً بات يجمع العلماء من شتى التقاليد الدينية ليتناقشوا ويتخاصموا ـ ويالـلأسف ـ في عقائدهم ودعاويهم الدينية. وكان المتحدّثون من اليسوعيين المسيحيين من أشدّهم حماسةً في استعراض كراهيتهم وازدرائهم لمعظم القيم والأفكار العزيزة على زملائهم في دار العبادة، ولكنّهم كانوا أقلّ اقتداراً من أمثالهم من المتحمّسين من مسلمي مختلف الطوائف. واظب أكبر بصبر على عقد هذه المجالس لسنوات، غير أنّه في نهاية المطاف أغلق «دار العبادة». ولكنّه لم يتوقّف أبداً عن سعيه الشخصي في البحث عما يُمكن للتقاليد الدينية المختلفة أن تقدّمه. وقد ظلّ يُسمح

لأميرات الراجبوت الهندوسيات، اللواتي تزوّج منهنّ لعقد أحلاف سياسيّة، بالصلاة في القصر؛ بل يبدو أنّ أكبر نفسه قد أدخل في نظامه اليوميّ بعض التفاصيل الطقوسيّة من عدد من التقاليد المختلفة، وأبرز ذلك أنّه اعتبر الشمس رمزاً على النور الإلهي.

ظلّ أكبر مسلماً بالمعنى المستعمل للكلمة، مؤكّداً على التوحيد الجذري الذي يُنادي به الإسلام؛ غير أنّه شعر في النهاية بأنّ لديه رؤى تستحقّ المجاهرة بها حول الحقيقة الكبرى؛ فقام بتأسيس نوعٍ من **الطريقة الصوفية**، التي ترأسها هو كشيخ، مكرّساً إياها لنظرته في «**التوحيد الإلهي**»[٥]، والنقاء الأخلاقي، والإخلاص الشخصيّ له بوصفه القائد والحاكم. وقد قبِل في طريقته عدداً محدوداً من المريدين، الذين كانوا يحملون صورته في سلسلة حول رقابهم، والذين كانوا يُلزمون أنفسهم على الأقل بالاعتدال والاقتصاد الأخلاقي، مثل تقليل وتيرة الاتصال الجنسي إلا ما يُتقصّد به الإنجاب. وكان جميع مريديه، باستثناء واحد، من المسلمين. وقد أصبح بعض كبار مسؤوليه (وليس الكثير منهم) مريدين في الطريقة؛ ولكنّ ذلك لم يستتبع أيّ شكل من التفضيل والمحاباة لمريدي الطريقة في الترقيات الإدارية وما شاكل.

أبو الفضل: التصوف والحضارة

إنّ التعبير الأدبيّ الأكمل والأكثر اتساقاً عن المزاج الأدبي لبلاط أكبر هو كتاب أكبر، **أكبر نامة**، الذي كتبه أبو الفضل علامي من أغرا (١٥٥١ ـ ١٦٠٢). وإذا صحّ أن نَصِف الطبري بأنّه مؤرّخ أهل الشريعة، وابن خلدون بأنّه مؤرّخ **الفلاسفة**، فإنّ أبا الفضل حقيق بأن يكون مؤرّخ أولئك الميّالين إلى الميتافيزيقا الصوفية. ومثلما حاول ابن خلدون أن يطبّق الكلّيات اللازمنيّة للفلاسفة على عمليّة التغيّر التاريخي، حاول أبو الفضل أن ينظر إلى التاريخ، وإلى الحضارة العالميّة بعامّة، بمصطلحات الفكر الميتافيزيقي الوحدوي. ربّما لم يكن عمله عظيماً مقارنةً بعمل ابن خلدون والطبري، إذا

---

(٥) إنّ مصطلح «الدين الإلهي» الذي عُرفت به هذه الطائفة وعباداتها لم يكن مصطلحاً مستعملاً في زمن أكبر، كما يُشير البروفسور حبيب.

ما نظرنا إليه بوصفه عملاً في التأريخ، غير أنّه يُعتبر إنجازاً مهمّاً في بابه ونطاقه.

لقد أسهب كلّ من ابن خلدون وأبي الفضل في وصف الثقافة الإسلاماتيّة في زمانيهما. ولكن بينما ركّز ابن خلدون على الآليات الاجتماعيّة التي تُبنى الحضارة بها ـ بحكم أنّه كان يكتب في المنطقة القاحلة في المراحل الوسيطة عندما كانت الحضارة مهدّدة بالتراجع إلى المستوى الأدنى من التكافل الحضري ـ الزراعي ـ نجد أبا الفضل ـ وهو الذي كتب وعاش في منطقة مرويّة جيّداً في زمن إمبراطوريات البارود الكبرى ـ يُركّز على الإمكانات المادية والروحيّة للحضارة بعد أن تشبّ وتسلك مسالك التطوّر. تبعاً لذلك، يتناول أبو الفضل المسألة الأكثر حساسيّة في الصراع الدائر في قلب الضمير والوعي الإسلاميين، في لحظة مواجهة الضمير لحقبة إمبراطوريات البارود: كيف يُمكن المصالحة بين ما ساد في الحياة الفكرية والتخيّلية الراقية من التشديد الصوفي على الحياة الجوّانية ـ التي يبدو مسار التاريخ بالنسبة إليها أمراً غير ذي صلةٍ ـ وبين شعور التحقّق والاكتمال التاريخي الذي تجسّد في الإمبراطوريات الكبرى ذات الحكم المطلق وثقافتها العليا الرفيعة.

سنولي عمل أبي الفضل شيئاً من العناية؛ ذلك أنّه عملٌ ينتمي إلى فضاء الحاضرة الإسلامية الهندية ويفصح عن بعض جوانب عصره، وإن كان يعبّر عن رؤية شديدة الشخصيّة؛ فهو عملٌ يتكئ على جملة من المصادر المشتركة، على الأقل في الحاضرة الإسلامية الفارساتية في حقبة إمبراطوريات البارود، ومن ثمّ فإنّه يُؤشّر إلى جملة من الإمكانات المفتوحة أمام المجتمع ككل.

لم يقطع أبو الفضل شوطاً طويلاً في سلك التصوف، غير أنّ عقله الذي لا يكلّ كان أميل إلى منظور ميتافيزيقيي التصوّف وإن لم يقرّ له قرار. وقد كان أبوه الشيخ مبارك الناغوري (ت. ١٥٩٣) عالِماً ذا منزعٍ صوفيّ غريب من عائلة من السند (وقد زعم اتصال نسبه من جهة أبيه باليمن)، وقد تعرّض للاضطهاد بذريعة تعاطفه مع محمد جونبوري عندما آوى أحد تلامذته؛ غير أنّ جزءاً من العداء له قد ظهر نتيجة مواقفه المستقلّة في مسائل الدين، وبخاصّة في تأكيده على أنّ كلّ دين لا يخلو من جوانب ضعف، وأنّ كلّ

موقف دينيّ ينطوي على شيء من الحقّ. تعلّم أبو الفضل هذا الاستقلال الديني عن أبيه، وتعلّم منه أيضاً أن يتوقّع تعرّضه للهجوم والرفض من بقيّة علماء الشريعة نتيجة مبادئه. ولكنّ توقير أبي الفضل لأبيه لم يمنعه من مبادرة سعيه المحموم بحثاً عن جواب للمشكلات الروحية. وقد احتفظ عن أبيه (فيما أعتقد) بهذا الهمّ المزدوج بالنموّ الروحي الجوّاني وبالعدالة الاجتماعية، غير أنّ حلّه للمعضلة جاء مخالفاً تماماً للحلّ الذي اعتنقته المهدوية.

تمّ قبول أبي الفضل مع أخيه الشاعر [أبي القاسم] فيضي وأبيهما في بلاط أكبر، ثمّ أصبح أبو الفضل أحد أقرب مستشاري أكبر الموثوقين بهم، وترقى لاحقاً إلى رتبة رفيعة. وقد أثبت كفاءته واقتداره عندما تمّ إرساله (بدافع من سعي أعدائه في البلاط لإبعاده عن أكبر) لحلّ بعض الشؤون في الدكنً، التي فُتحت حديثاً. غير أنّ اهتمامه الأقرب إليه كان هو مسائل الخلاف الديني، وكان يُمنّي نفسه أن يتفرّغ للعزلة الروحية ما أن يُتمّ كتابه الكبير، **أكبر نامة**. غير أنّ ذلك لم يُتح له: ففي السنوات الأخيرة من حياة أكبر (وبالتالي، قبل أن يصل تأريخ مآثر أكبر إلى نهايته) تمّ اغتياله في خضمّ الثورة التي قام بها أكبر أبناء أكبر، سليم (جهانكير)، الذي كان يُكنّ له الضغينة.

يتخذ **أكبر نامة** هيئة التقريظ لأكبر، وصيغ المدح فيه بيّنة جليّة. فعند ميلاد أكبر، رأت حاضنته ما يشبه ابتسامةً على شفتيه؛ يقبل أبو الفضل هذه الرواية ويجعل من الابتسامة ضحكةً ساطعة ثمّ يجعلها بشارة معجزة بالقدر التاريخي الذي ينتظر أكبر. ولعلّ جزءاً لا بأس به من محتوى الكتاب قد كُتب لغايات المدح لا أكثر؛ بل إنّه يُشير إلى أنّ المقارنة المُداهنة التي عقدها بين أمّ أكبر ومريم العذراء هي مقارنة اقترحها أكبر نفسه، الذي كان يقرأ أجزاء الكتاب قبل اكتماله.

كان أبو الفضل واعياً أشدّ الوعي بما تعنيه كتابته في هذا الجنس الأدبي. فهو يقول في أحد المواضع بأنّه لا يستطيع مدح نبلاء إمبراطورية أكبر، لأنّ ممدوحه هو أكبر وحده دون غيره ممن هم أدنى منه من الرجال؛ ولمّا لم يُرد أبو الفضل أن يتحدّث عنهم ويصفهم بما هو فيهم، لما يعنيه ذلك من ذكر أخطائهم مع مآثرهم، قرّر ألا يتناولهم بالذكر من الأصل (وقد

أفادت هذه الاستراتيجية غايته من وجه آخر: إذ سمحت لشخصيّة أكبر أن تحضر طوال الوقت من دون أن يعترضها حضور الشخصيات الدنيا، على كلا المستويين اللذين سأُشير إليهما). كما أنّه كان مُدركاً بأنّ المدح لا يقتضي وحسب كتمان بعض الحقائق، بل القبول أيضاً ببعض الحقائق المشكوك بها في المسائل التي لا تضرّ، مثل النسب. ولكنّه (مثل أيّ مادح جيّد) لم يكن يقبل على نفسه أن يمدح ما هو مُسترذَل أو شرّير؛ وإذا ما لم يجد بدّاً من مدح فعلٍ معيّن، فإنّه كان يؤوّله على نحوٍ حسن، بحيث يصبح مدحه متعلّقاً بما هو جدير بالثناء في ممدوحه. وكما لو أنّه يُريد التعويض عن هذا التكلّف والاصطناع في ما يكتبه، كان يُعبّر صراحةً وبإسهاب عن تطلّعاته الشخصيّة وشكوكه، بحيث نستطيع أن نستشفّ بوضوح ما كان يشعر به حين كان يعكف على هذا الكتاب. وكان يُشير عَرضاً، على ما استقرّت عليه العادة في هذا الجنس من الكتابة، إلى أنّ مقصد الكتاب الحقيقي لن ينجلي إلا للقارئ الاستثنائيّ، الذي سيتمكّن وحده من فكّ مغاليق هذا الكتاب، الذي كُتب عمداً بأسلوب من التورية والغموض.

بعيداً عن المدح الصريح، يُمكننا أن نُميّز مستويين حاضرين في العمل: في المستوى الأوّل، يصف الحاكم المثالي، وهو وصف يوافق تصوّر **الفلاسفة** للملك الفيلسوف؛ أما في المستوى الثاني، فهو يصف الإنسان الكامل عند الصوفية.

حتى على المستوى الأوّل، يؤكّد أبو الفضل بأنّ المُلْكَ الحقّ نعمة من الله، ويُقدّم ذلك في صيغ تُناسب التصوّر الإيراني القديم عن العظمة الملكية، التي تشرق أنوارها على الملك ما دام جديراً بمكانته. تليق هذه النعمة بأكبر بالأخصّ لأنّه «فيلسوف» حقّ، يفهم معنى الوجود الإنساني، ويعرف كيف يرشد شعبه إلى الطريق الأقوم مستضيئاً بالمبادئ «الفلسفية».

ينقسم **أكبر نامة** إلى جزأين: في الجزء الأوّل سردٌ لأعمال أسلاف أكبر، وبخاصّة بابر وهمايون، وأعمال أكبر نفسه؛ أما القسم الثاني فيتناول المؤسسات التي أرساها أكبر في أثناء حكمه للإمبراطورية (يطلق على هذا الجزء **آئين أكبرى**، أي مؤسسات أكبر). وكلا القسمين يعكس هدف أبي الفضل من ناحيتين مختلفتين. ففي سرد الأخبار بالسنوات، تُقدّم أعمال أكبر

(المُسجّلة منها) كما لو أنّها أعمال واجبة الحدوث (بخاصّة من جهة الباعث عليها في نفس أكبر)، بغضّ النظر عما إذا حدثت على هذا النحو أو لا. ويبدو هذا الجزء كما لو أنّه تصوير حيّ ومفصّل لـ «مرايا الأمراء»، أي للصورة العملية عن كيف يجب أن يحكم الملك؛ ولكن، بخلاف معظم الأعمال في هذا الباب، فإنّ صورة الملك هنا مصوّرة في قالب فلسفيّ ـ يُعنى بالمواهب العليا للحاكم ـ بدلاً من أن تكتفي بتحليه بصفات الحكمة والتعقّل. (وعلينا أن ندرك، مع أبي الفضل نفسه أنّه قد وجد في أكبر نموذجاً جيّداً لهذه الصورة). أما في الجزء الثاني، الآئين، فإننا أمام صورة لا تقتصر على الملك، بل تتناول الحضارة ككل، التي ينبغي على الملك المثاليّ أن يعزّزها ويقوّيها.

إنّ الحضارة في نظر الكتاب هي الإنماء الأمثل للإمكانات الطبيعية المتاحة للبشر في الحياة. يُصوّر أكبر في أكثر من موضع على أنّه مخترع لآلاتٍ وأجهزة جديدة مصمّمة لتسهيل الحياة وتيسير عملها (على الرغم من أنّ بعض هذه الآلات منسوبة إلى مبتكرين مسلمين غيره في نفس الحقبة، ولا شكّ بأنّه لم يكن في معظم الحالات إلا راعياً لهذه الابتكارات). وقد شجّع أكبر على زراعة أنواع جديدة من الفاكهة، كان بابر قد اشتكى من غيابها في الهند أو من سوء نوعيّة المتاح منها. وإلى جوار تنمية الإمكانات الطبيعيّة، يأتي تهذيبُ العلاقات بين البشر على النحوِ الذي يُلخّصه المصطلح الصوفي «**صلح الكلّ**». لم يكن يعني ذلك في نظر أبي الفضل محو الخلاف ـ ذلك أنّ بعض الأشخاص لن يمتنعوا عن الشرّ ولا بدّ من منعهم ـ بل يعني المسامحة وسعة الصدر مع الجميع، بحيث لا تتأتّى الفرصة للشقاق والفرقة. إنّ الخطأ الأكبر هو التعصّب الأعمى: إن رفض الإنسان لعمل شخص آخر بسبب انتمائه إلى ولاء دينيّ يراه خطأً هو النقيض من السلوك القويم للإنسان المتحضّر، وهو مخالف لأوّل مقتضيات صلح الكل؛ ولذلك، فلم يكن أبو الفضل يتورّع عن الاستشهاد بكتب التقليد الهندوسي. في بلاط أكبر، كانت الترجمة إلى الفارسية (وهي لغة الحضارة المهذّبة في الحاضرة الإسلامية) نشاطاً مهمّاً: كانت الأعمال تُترجم من التركية والعربية، وأيضاً من السنسكريتية (بغضّ النظر عمّا إذا كانت أعمالاً دينية أو لا)؛ ويُقال بأنّ أبا الفضل نفسه قد ترجم أجزاءً من الكتاب المقدّس، وإن لم يكن يظهر في تأريخه بأنّ له معرفة به.

غير أنّ هذا النماء للحياة كان ينطلق من وجهة نظر أصحاب الامتيازات: فتحسين الحياة كان ينفع أولئك الذين يتلقون إيرادات الأرض؛ وكذا كانت هذه الفاكهة المحسّنة، التي يُباهي بها أبو الفضل، حكراً على الأسواق المترفة بطبيعة الحال؛ وإن كان ثمّة أمل ومطلب فهو أن يكون لأصحاب الامتيازات حسّ بالمسؤوليّة تجاه رفاه الفلاحين في احتياجاتهم الأساسية. في الواقع، كان يُنظر إلى نماء الحياة من وجهة نظر الدولة العسكرية الراعية: لا يعود ذلك فقط إلى أنّ الكتاب بالأساس مديح لملك، بل أيضاً لأنّ المجتمع كان مُنظّماً إلى حدٍّ بعيد، فكانت صورة الحضارة التي يرسمها أبو الفضل تبدأ من شخص الملك وقصره وبلاطه، ثمّ تتسع في دوائر أخرى حوله.

غير أنّ منظور أبي الفضل ـ ضمن هذه الحدود التي تفرضها نظرة أصحاب المصالح تجاه الحياة ـ كان منظوراً ذا نزعة طبيعية، بل وذا نزعة إنسانيّة. ربما يكون تركيزه على الإنسان امتداداً للتصوّر الصوفيّ، غير أنّه ذهب إلى ما هو أبعد من ذلك. قبِل أبو الفضل إمكانيّة حصول ظواهر فوق طبيعيّة على امتداد التاريخ، وبعضها ظواهر ذات حمولات إشارية وتنبؤية. يُمكن أن يكون آدم ـ وبعده آخرون ـ قد وُلد من غير أب ولا أم (في عالم مأهولٍ بالبشر من قبله)؛ غير أنّ هذه الخوارق يجب أن تُقبل على نحوٍ لاّ يمسّ بالنظرة البشرية العامّة والشاملة للوجود؛ أي ما دامت هذه الخوارق لا تستحضر عالماً من الأحداث التي تخرج تماماً عن طبيعة التجربة البشرية العادية. فقد اعترض أبو الفضل على نحوٍ مهذّب على فكرة أنّ آدم أوّل البشر ـ وزعم بأنّ ثمّة أدلّة تخالف ذلك في السجلات الصينية والهندية ـ وعلى أنّ إدريس ربّما صعد بجسده إلى السماء العليا من دون أن يموت.

استعمل أبو الفضل منظور العلوم الطبيعية **للفلسفة**، بما في ذلك التراتب الرمزي لعناصر الوجود. فالعناصر التي يتناولها في مفتتح الكتاب تُحدّد هذه النظرة: أوّلاً تمجيد الكلام، بوصفه تعبيراً عن النفس البشرية والإلهية؛ ثمّ يُتبع ذلك شارحاً بأنّ أفضل وسيلة لتمجيد الله هي تمجيد أكمل تجلٍّ له في خلقه، وهو الملك الصالح؛ ثم يأتي ثالثاً طلب العلم بمنهجية العلوم الطبيعية، وهو ما يورد معه الحديث عن خريطة الأبراج السماوية التي عملها أكبر، والتي فاقت ما عمله أسلافه. لا بدّ من الانتباه إلى أنّ العلوم الطبيعية

لم تكن نقطة قوّة أبي الفضل؛ وهو يتحدث بمصطلحات تقليد **الفلسفة** فقط لأنّ هذا التقليد قد أصبح جزءاً لا يتجزأ من نظام العلوم في عصره، وبخاصّة من نظام علوم الميتافيزيقيين الصوفية. غير أنّ علوم الفلسفة وأنظارها تحتلّ لديه موقعاً مركزياً. ومن ثمّ يطيب له أن يُشير إلى إمكانات التحسّن والتطوّر الإنساني في زمانه، سواء من خلال ما يستحضره من قصص الآباء المؤسسين (أسلاف أكبر) الذين ابتكروا العديد من الأمور النافعة للحياة، أو من خلال التطوّرات الفلكيّة الجديدة من زمانه. ثمّ إنّه يكنّ احتراماً كبيراً للحكماء القدماء في أزمنة ما قبل الإسلام، ويرى بأنّ حكمتهم بشريّة محضة، بخلاف حكمة الغزالي وابن العربي. وهكذا نجده يوجّه النظرة الصوفية الميتافيزيقية نحو بعد إنسانويّ: فهو يرى بأنّ البشر الآخرين قادرون على التطوّر والنماء اعتماداً على أساليب القدماء البشرية. ويُمكن النظر إلى الدين نفسه من ناحية إنجازه الإنساني.

يجب أن يكون المَلك المثالي بوصفه وصياً على الحضارة العالميّة بعامّة، مترفعاً عن أيّ ولاءٍ مخصوص في المجتمع. وهو، وإن كان مسلم النسب، عليه ألا يحابي إسهامات المسلمين في نفع البشر ونشر الحكمة على حساب مساهمات المجتمعات الأخرى. (على طول الكتاب، يُشير أبو الفضل إلى الإسلام بوصفه «دين محمد»، أي بوصفه أحد أنواع الإسلام؛ وهو يحتفظ بلفظة الإسلام للدلالة على المعنى الأصلي من التسليم لله، والذي يُمكن أن يكون حاضراً في أيّ تقليد، وإن كان قلّما قد تحقّق بالكليّة في أيّها). على الملك أن يحتفي بكلّ ما له قيمة شخصيّة وثقافيّة أينما وُجد. يستعمل أبو الفضل تراث المغول ليجعل هذه النقطة مقبولة. كانت جدّة المغول الأولى (الوثنية) قد حبلت بأبنائها من النور المحض (أي الشمس بحسب الأسطورة المغولية)، وهو ما يتّتبعه أبو الفضل نزولاً في الأجيال إلى أكبر، على نحوٍ شبيه بمبدأ النور المحمّدي القديم. وقد كان الاحترام للتراث المغولي كبيراً في البلاط إلى حدّ أنّ هذا التصور لم يكن من الممكن أن يُهاجم مباشرة؛ غير أنّ أبا الفضل قد زاد على ذلك بأن جعل قبول الإسلام على يد أحد أسلاف النسب المغولي بمثابة نافلة زادوا بها فضلاً على فضل؛ لم يكن الإسلام إلا زيادة إضافيّة في عظمتهم.

بخلاف هذه النقطة الحجاجيّة القويّة، فإنّ استطراده في الحديث عن

الفلسفة الهندوسيّة في الأئين لم يكن موفقاً، حتّى كأنه جزء نافر عن بقية أجزاء الكتاب. فقد كان أبو الفضل متشرّباً بالكلية للنظرة الإسلاماتية (التي تعود جذورها كما يوضح هو إلى الإغريق)، ولم يكن على معرفة جيّدة بالمفاهيم والتصورات السنسكريتية (بل إنّه سمح لنفسه في بعض المواضع أن يستخفّ ويسخر من بعض الأشكال السوقيّة للقديسين الهندوس). لقد كان هدف هذا الاستطراد عنده هو تبرير قوله بأنّ الهندوس موحّدون بالأساس، وأنّ لهم شيئاً من الحقّ، ومن ثمّ فإنّ بينهم شيئاً من الحكمة الحضارية التي ينبغي الإقرار بها؛ غير أنّه كان أقلّ علميّة من البيروني الذي اعتمد على كتاباته.

على المستوى الثاني، لا يكتفي أبو الفضل بوصف الحاكم المثالي في الدنيا، بل يجعل منه علامةً على الله. وقد درج هذا الاستعمال سابقاً في الشعر، ولكنّه قعّده وأكّده في كتابه: وهنا يبدو العمل عامراً بالتصورات الصوفية. يحضر هذا المستوى على طول الكتاب، بدءاً من تقريضه الأوّل للكلام البشري والإلهي وإن كان حضوره خفياً أحياناً. وهو مستوى لا يتعارض مع المستوى الأوّل (كما يرى أبو الفضل)، حتى من جهة نزعته الطبيعية والإنسانوية؛ إلا أنّه يُضفي على الإنسان بُعداً إضافياً. إنّ السيّد الكامل في الأرض، مثل أكبر، هو علامة على الله، مثلما أنّ الشمس علامة على الله في الطبيعة. ومن ثمّ فإنّ تبجيل أكبر هو نوعٌ من تبجيل الله على المستوى البشري الأقرب.

في تأريخه الإخباري، توصف أعمال أكبر دوماً بالصحة ويُكال لها المدح والثناء؛ ولكنّ أعماله غير مُتوقّعة، نتيجة ما يحصل في كلّ شيء يحظى بانتباهه من اضطراب وفيض في الطاقة؛ كما أنّها كثيراً ما تتخذ طابعاً مبهماً يتعذر فهمه؛ فعلى الرغم من أنّ فتوحاته كانت في النهاية بهدف إرساء نظام إمبراطوريّته على نطاق أوسع، إلا أنّها غالباً ما تُبرّر فقط من جهة أنّه الملك، الذي لا يجب أن يُمسّ شرفه. ولما كان خيره سارياً، فإنّ المرء لو وثق به فإنّه سيضمن أن تؤول الأمور إلى الخير في عواقبها مهما بدت الصورة غائمةً في عينه في البداية. وهكذا يخبرنا أبو الفضل كيف أنّ أكبر مازح ابن أمير (رانا) مملكة تشيتور في راجبوتانا (عندما كان في بلاطه) بأنّه قد أرسل بعثة تستهدف أباه، لأنّه لم يأتِ بنفسه إلى البلاط ليُقدّم له نذور

الطاعة. وقد كان أكبر يقصد ممازحته بذلك (على ما يقول أبو الفضل)، ويقصد أيضاً اختراع قصّة يورّي به نواياه الفعليّة؛ غير أنّ الأمير الشابّ صدّق القصّة وهرب، كي لا يُظنّ بأنّه مالأ أكبر ضدّ أبيه. يقول أبو الفضل بأنّ الشابّ لو وثق بأكبر لكان كلّ شيء قد سار على أفضل حال؛ ولكنّه بخوفه وهربه، جلب على نفسه وعلى أبيه نقمة أكبر وغضبه، فكان حقّاً أن انتزع منهم إمارة تشيتور. فمثلما أنّ كلّ تدابير القدر لا بدّ أن تؤوّل بأنّها خير، فكذا كلّ أفعال الملك؛ وفي ذلك يمتدح أكبر على تفسيره للطوالع على نحوٍ حسن حتّى لو بدت ظواهرها نحساً (يُمكن أن نضيف بأنّ هذه القصّة كانت لتكون غامضة لو قرأناها على المستوى الأوّل فقط، مستوى وصف الملك الفيلسوف، خاصّة أنّ الشابّ يُصوّر على نحوٍ إيجابيّ؛ ولو اقتصر الأمر على ذلك المستوى، لكانت القصّة تصلح كدرسٍ في طبيعة الملك المثالي من جهة انطوائها على توبيخٍ ضمنيّ لأكبر).

صوّر أبو الفضل أكبرَ بأنّه تحقّقٌ لقدر الله وقضائه؛ لا من جهة أنّ العناية الإلهيّة قد سدّدت خطاه ورتّبت أحداث حياته فقط، بل ومن جهة أنها كانت تهيّؤه للكمال منذ أيام أسلافه، الذين كانت أيامهم الغابرة درساً لأكبر في التواضع. بل إنّ أبا الفضل قد لذّ له أن يُشير إلى إمكانية أن يكون أكبر هو مصلح البشريّة، بل وربّما أن يكون المهدي (ذلك أنّه قد أتى بعد سبعة آلاف سنة من آدم. ووفقاً لحسابات الشيعة، فإنّ بين كلّ نبيّ من الأنبياء الستّة العظام ألف سنة، وبعد محمّد بألف سنة ستكتمل بها الألفية السابعة العظمى). ولكن ما يفوق أهميّة هذه النزعة المهدوية الألفيّة هو ما يعنيه تصوير أكبر بوصفه «الإنسان الكامل»، القطب الذي يدور العالم من حوله. يغدو أكبر بذلك مركز الحضارة ككل، لا لأنّه ملكٌ وراعٍ للفنون والعلوم وحسب، بل لأنّه أيضاً الهداية الروحيّة لهذا الزمان، التي تمتدّ عنايتها إلى جميع المخلوقات روحيّاً، حتّى لو كان اهتمام أكبر جسدياً منصرفاً عنها. ومثلما أنّ توقير المريد لشيخه سبيله إلى تحقيقه الكمال الروحي المتجسّد فيه، فكذا توقير أكبر وتبجيله.

غير أنّ هذه الأفكار الصوفيّة قد تعرّضت لتحوّل في بؤرة تركيزها عندما حُملت على نحوٍ يُمجّد الحضارة الإنسانية. فقد لاحظنا، في معرض النقاش للمستوى الأكثر برّانية من العمل [أي **أكبر نامة**] أنّ هناك تحوّلاً في

النظر إلى دور الإنسان في الكون. وهذا يصحّ أيضاً على المستوى الجوّاني. يوصي أبو الفضل بنوعٍ من الأخلاق الباطنيّة وفق النموذج الصوفيّ، بحيث يغدو الوعي الجوّاني أهمّ من اتباع القواعد البرّانية؛ غير أنّ هذه الأخلاق قد تكيّفت عنده مع أسلوب العيش في المجتمع، بل وفي البلاط. فصلح الكلّ المتمثّل في أكبر ليس مجرّد تحقّق اجتماعي يصبو إليه أكبر بوصفه حاكماً مثالياً؛ بل هو أيضاً وضعيّة فرديّة يتأهّل إليها مريدو الهداية الروحية لأكبر: أن يكونوا في سلام داخليّ مع كلّ الناس، أياً كانت مواقفهم تجاههم (وهو موقف لجأ إليه أبو الفضل هرباً من السخافات الإنسانية وضغوطها). أما الرتبة التالية فهي **محبة الكل**، وهي موقف وشعور أكثر إيجابيّة وبناءً، يهدّف إلى إعانة كلّ الناس وبذل ما فيه مصلحتهم، مهما كان هؤلاء الناس جهلة بأحوال أنفسهم (ويبدو أنّ أبا الفضل قد رأى بأنّه قد تخلّق بهذه الرتبة أيضاً).

غير أنّ تأثير هذا التحوّل ينصبّ بالأساس على النطاق المباشر للحياة حصراً؛ فقد باتت الفضائل الاجتماعية، وليس التزكية الشخصيّة والزهد، هي الطريقة التي يبلغ بها المرء أعلى المراتب الصوفيّة ويحظى من خلالها برضى الله وبالوعي الوحدوي في أقصى تجلّياته. وهذه في النهاية هي أهداف الخلق على ما فيهم من تنوّع، وهي بالتالي أهداف الحضارة في ثرائها وغناها. بالمقابل، فإنّ الدور الروحيّ لأكبر، بوصفه «الإنسان الكامل»، يظهر بالأساس من جهة كونه مثالاً ونموذجاً راعياً للحضارة؛ وإن لم يكن ذلك يُلغي إمكانيّة أن يكون قطباً بالمعنى الميتافيزيقي للكلمة في هذا المنظور.

من المؤكّد بأنّ عمل أبي الفضل كان إحدى الروافع التي أسهمت في تأثير أكبر الكبير على من جاء بعده من حكّام السلالة. ولعلّ جزءاً من هذا التأثير يرجع إلى الأسلوب الفارسي الرفيع، الذي كثيراً ما حاول الكتّاب احتذاءه، إنّما من دون جدوى (بحسب ما قيل لي). لقد كان أبو الفضل واعياً أشدّ الوعي بأسلوبه، وكان مُدركاً لما يُحدثه فيه من انقطاع عن الأساليب السابقة. وقد كان هذا الأسلوب مفصّلاً على مقاس رسالته: فقد كان أسلوباً حاذقاً وماهراً، وحرّاً على نحو يتيح له التصرّف في استعمال الألقاب ومزاوجة العبارات، من دون أن يكون مثقلاً بالتشبيهات وبالأبيات

الشعريّة التي لا موقع لها من السياق؛ أي إنّه كان أسلوباً لائقاً بالبلاط، من دون أن يتكئ على الحشو والبلاغة السطحية (وهو بذلك يُمثّل ما ندعوه بالأسلوب الحضاري).

غير أنّ المثال الأعلى لأبي الفضل في الأسلوب كان أخاه فيضي (ت. ١٥٩٥)، الشاعر المفضّل عند أكبر. كان فيضي أحد أشهر شاعرين أو ثلاثة بالفارسية في تلك المرحلة، وهو من ابتكر ما بات يُدعى بـ «الأسلوب الهندي» في الشعر (وإن كانت عناصر هذا الأسلوب قد ظهرت بين الشعراء الإيرانيين في الجيل السابق له أو نحو ذلك). لقد طوّر الأسلوب الهندي، كما أشرنا في معرض نقاش دوره في الشعر الصفوي المعاصر، أسلوباً إشاريّاً وإلماحيّاً إلى درجة مربكة؛ ذلك أنّه تلاعب بالمجازات والاستعارات التي شكّلت مخزون الأسلوب الشعريّ على نحوٍ يجعلها تستثمر التاريخ الأدبي، بهدف إنتاج مفاعيل شعريّة معقّدة ومتطوّرة جديدة: أي إنّه استعمال مجازي للمجازات نفسها. لا شكّ بأنّ شعراً كهذا كان أرستقراطي الطابع، ولم يكن مناسباً إلا لأصحاب الامتيازات الذين تراكمت وسطهم أجيال من الذائقة. لقد تمّ اعتبار فيضي، وعرفي [الشيرازي] المعاصر له الذي كتب هو الآخر في الهند، الشاعرين الأكثر تأثيراً في الشعر التركي العثماني خلال القرن التالي وما تلاه، على الرغم من أنّ تأثيرهما كان مخفّفاً في إيران.

الأمة الإسلامية والحضارة الكونية

لم تكن الحياة الثقافية والأخلاقيّة ذات الطابع الكوني، والتي رعاها أكبر ونادى بها وتمّ قبولها بالمجمل كأساس لحياة البلاط بين المسؤولين المسلمين والهندوس على السواء، لم تكن متعارضةً في حدّ ذاتها مع الإسلام؛ بل إنّها في واقع الأمر قد صيغت بمصطلحات إسلاماتية، واجتذبت دعماً من المسلمين أكبر مما اجتذبته من الهندوس. غير أنّها كانت ولا شكّ تقوم على تأويل مختلف للإسلام، يستبعد التأويل الخصوصي والجماعوي للمهمّة الإسلامية في العالم على النحو الذي لطالما أخذ به أهل الشريعة (والذي كان حاضراً بقوّة من خلال الحركة المهدوية من أتباع السيّد محمد جونبوري، وإن لم تكن الحركة مقبولة من معظم أهل الشريعة آنذاك).

غير أنّ ذلك لم يؤثّر كثيراً في دوائر البلاط؛ فقد كان أكبر قادراً

بالعموم على توجيه البلاط وفق سياساته الثقافية والدينية (وإن لم يكن قادراً على فرض أفكاره الشخصيّة)، على الأقل إلى الحدّ الذي يظهر في التصريحات العمومية عن البلاط. لقد كان التصوّر الكوني للحضارة مؤهّلاً للإزهار في المؤسسة العسكرية الحاكمة، التي تطوّرت عن نموذج الحكومة ـ الجيش المغولي؛ ذلك أنّها لم تكن تقوم على الدين ولا على العرق بقدر ما كانت تقوم على خدمة العائلة الحاكمة. وقد كان لهذا التصوّر سابقة تعود إلى زمن المؤرّخ رشيد الدين فضل الله، وتاريخه العالمي المنصف الذي تناول فيه مختلف الشعوب والأقوام. يُمكن النظر إلى هذه الرؤية بأنّها تعبير رفيع عن توق المغول للعظمة. أما بالنسبة إلى المسلمين (والهندوس) من خارج المؤسسة الحاكمة، وحتّى بين أصحاب الامتيازات والحظوة منهم، فإنّهم لم يكونوا معنيين في الغالب بالثقافة العليا للبلاط ولا مطالبها الأخلاقيّة المختلفة؛ فلم تكن هذه الثقافة العليا بالنسبة إلى المجتمع بالعموم مطلوبة ولا سهلة الاتّباع. مع ذلك، يُمكن القول بأنّ مبادرات البلاط قد تأثّرت بتيارات يُمكن وصفها بأنّها شعبيّة بعض الشيء، وكان لها هي الأخرى تأثيرٌ على المجتمع العاديّ. غير أنّ من شأن هذا التأويل الكوني للإسلام، مهما بدا حميداً في البلاط، أن يسبّب ارتباكاً في العلاقة بين البلاط والطبقات العادية من المسلمين تحت حكم التيموريين، الذين هم رافعتُه وداعموه في نهاية المطاف؛ بل وقد يمتدّ ذلك إلى مجتمع المسلمين الأوسع، الذي تعتمد قوّة المسلمين السياسيّة على حيويّته وفعاليّته.

كانت بؤرة التركيز المهيمنة للثقافة العليا الإسلاماتيّة في الهند التيموريّة هي البلاط ولا شكّ، وليس السوق ولا المعبد. وقد تمكّن البلاط من توطيد أركانه على نحوٍ أمكنه معه أن يطوّر شرعيّته الخاصّة، التي كان على بقيّة المجتمع أن ينصاع لها. وهكذا فقدت الصلة التاريخيّة بين الثقافة الإسلاماتيّة والطبقات التجاريّة شيئاً من قاعدتها. ولكن، إن كان ذلك يحدث في الهند، فلعلّه كان يحدث في أمكنة أخرى أيضاً. لقد كانت الحاضرة الإسلامية تنتشر وتتوسّع على نحوٍ كبير، حتى إنّ المنطقة القاحلة الوسطى لم تعد تُشكّل إلا جزءاً محدوداً من رقعتها. كانت إمبراطوريّتان من أصل ثلاث إمبراطوريات عظمى، تقوم في منطقة مرويّة مائيّاً على نحوٍ جيّد، خارج منطقة النيل إلى جيحون. ولكن، حتى في قلب المنطقة القاحلة الوسطى، كانت نزعة الحكم

المطلق تشهد تنامياً كبيراً في الدولة الصفوية، التي كانت قد بدأت تسترجع شيئاً من الاستقرار الزراعي الذي شهدته أزمنة الساسانيين والعباسيين الأوائل. نتيجة لذلك، كان المجتمع الإسلاماتي في الهند في ذلك الوقت قادراً على استمداد قوّته من قوّة الحاضرة الإسلامية بالعموم؛ فقد كانت العديد من الشخصيات الثقافيّة المهمّة في بلاط أكبر قد جاءت من الخارج، وبخاصّة من أراضي الدولة الصفوية.

كانت جميع القوى الإسلاميّة في ذلك الوقت تشكّل ما يبدو عالماً دبلوماسيّاً واحداً مترامي الأطراف؛ فقد كانت القوى العظمى - العثمانيون والصفويون والأوزبك والتيموريون - تغالب بعضها البعض وتناور إحداها الأخرى بهدف تحقيق أهدافها، وتسعى كلّ واحدة منها لخطب ودّ القوى التي لا تُحاربها أو التحالف معها. وعلى الرغم من أنّ جميع العائلات الحاكمة كانت تركيّة، إلا أنّ لغة الدبلوماسيّة كانت بالطبع هي الفارسيّة. وقد كان لدى جميع هذه الدول ذات النكهة من اللباقة الدبلوماسية. كثيراً ما تحالف العثمانيون والأوزبك ضدّ الصفويين (وفي هذا التحالف، يظهر لنا أنّ قوّة العثمانيين كانت أكبر من قوّة الأوزبك من خلال صيغ التزلّف والمجاملة في رسائل الأوزبك إلى العثمانيين، والتي لا يبادلهم العثمانيون إياها في رسائلهم). كانت القوّة التيموريّة محايدة نسبيّاً؛ تحالفت أحياناً مع الأوزبك وأحياناً مع الصفويين. وعندما خاطبوا الصفويين، أزالوا من رسائلهم، كنوع من اللباقة، الافتتاحيّة المعتادة التي تترضّى عن الخلفاء الثلاثة الأُوَل (إلاّ عندما كانوا يتعمّدون استفزاز الصفويين أو إهانتهم). كان العثمانيون والصفويون والتيموريون يخاطبون بعضهم البعض عادة كأنداد متساويين - ما لم يكونوا في حالة حرب - وهو ما يعني أنّ كلّاً منهم كان يُخاطب الآخر بوصفه سيّد العالم، مثلما يدعوه نفسه. غير أنّ العلاقات بين التيموريين والعثمانيين (منذ تحالف التيموريين مع البرتغاليين) كانت باردة. وقد حاول التيموريون (في ١٦٢٨) التقارب مع العثمانيين، غير أنّ العثمانيين ردّوا على رسالة التيموريين اللبقة برسالة تحفل بالتجبّر والتغطرس (بل وكتبوها بالتركيّة، التي كان التيموريّون يستهجنون استعمالها)؛ وهكذا انتهت المفاوضات مبكّراً. لاحقاً، عندما أراد العثمانيون مغازلة التيموريين بهدف التحالف معهم (ضدّ الصفويين) صاغوا رسالتهم بأسلوب استرضائيّ، غير أنّ ذلك لم يُسفر

عن شيء[٦].

كان هذا العالم وحدةً دبلوماسيّة واحدة لأنّه ظلّ وحدة ثقافيّة واحدة، على الرغم من أنّ كلّ إمبراطوريّة قد عملت على تطوير ثقافتها المناطقيّة الخاصة المتمركزة حول البلاط. وقد كانت الإمبراطوريّة الصفويّة تقع من هذه الوحدة موقع المركز؛ ولكنّ الهند كانت تمثّل بؤرة لا تكاد تقلّ أهميّةً في إشعاعها الثقافي؛ فقد كان عظماء الناس يأتون إلى الهند من كلّ الإمبراطوريات الأخرى ليستقرّوا فيها، وقلّما غادر أحدهم الهند، اللهم إلا إلى الأراضي المقدّسة في الحجاز. من جهة أخرى، كانت الكتب التي تُكتب في الهند تُقرأ في كلّ مكانٍ آخر، بما في ذلك بلاد العثمانيين، في حين ندر أن تُعرف الكتب المكتوبة في الإمبراطورية العثمانية في الهند. من بين أعظم أربعة أو خمسة شعراء بالفارسيّة، كان فيضي، كما رأينا، ينحدر من عائلة عاشت في الهند لعدّة أجيال، كما أنّ «عُرفي» قد ولد في شيراز من بلاد فارس، ولكنّه قضى حياته في الهند. لا يقتصر الأمر على الأسلوب

---

(٦) من المؤسّف أنّ هناك شحّاً في الدراسات حول القانون الدولي والدبلوماسيّة في تلك المرحلة (وذلك يصحّ طبعاً على الفترات الأخرى من التاريخ الإسلاماتي، باستثناء النقاشات الكثيرة حول السياسة الخارجيّة لدولة الخلافة في مراحلها الأولى، أي قبل أن تبدأ الدول المسلمة الأخرى بالظهور والازدياد). وتشتدّ فداحة هذا النقص في القرنين السادس عشر والسابع عشر، عندما كانت العلاقات الدوليّة بين دول المسلمين ذات أهميّة فائقة. لقد درس عزيز أحمد في معظم المراسلات الدبلوماسية لذلك العصر، وإن لم يستثمرها على نحوٍ جيّد، إلا أنّ المعلومات التي يُقدّمها مفيدة. انظر:

Aziz Ahmad, "Moghulindien und Dâr al-Islâm," *Saeculum: Jahrbuch für Universalgeschichte*, vol. 12 (1961), pp. 266-290.

إنّ عزيز أحمد كاتبٌ متأنٍّ، ووجيه في بعض الجوانب، إلا أنّه مثال يُجسّد المواقف التقليدية المعتادة في ميدان الدراسة هذا. لقد كان متأثراً بمجموعة من الافتراضات الموروثة من الكتّاب الغربيين السابقين (وإن كان يرفضها من دون اعتبار لبعض الجهود العلمية الغربية المتأخّرة)، ومن ثمّ فإنّه أحياناً يفشل في رؤية المضامين التي تنطوي عليها المعلومات التي يُقدّمها هو نفسه، ويتجاهل الأسئلة الأكثر أهميّة بصددها. فهو يُحاول أن يصف العلاقات بين قوى المسلمين الكبرى من جهة الولاءات الطويلة الأمد، والتوازن في القوّة، وهو وصف يصحّ بخصوص نظام الدول الأوروبيّة في نفس المرحلة، ولكنّه لا يسعفنا في العالم الإسلامي (نجده يتحدّث عن أورنجزيب بوصفه «مغتصباً للعرش» يبحث عن نوع من «الاعتراف» الأجنبي). ثمّ إنّه يفترض بأنّ العثمانيين كانوا يزعمون بأنّهم امتداد للخلافة التاريخيّة المتصلة منذ العباسيين، ويسيل الكثير من الحبر وهو يبحث عن اعتراف حكّام الدول الأخرى بهذا الزعم في حشوٍ منمّق لا يُفيد. كما أنّ دراسته عن أكبر تحفل بنفس النوع من الأخطاء (استعمال مفاهيم مثل طائفة sect، إلخ. . .). انظر:

A. Ahmad, "Akbar, hérétique ou apostat?," *Journal asiatique*, vol. 249 (1961), pp. 21-38.

الشعري، بل إنّ الترجمات التي تمّت عن السنسكريتية في الهند قد أثّرت في فكر مدرسة أصفهان. بحلول القرن الثامن عشر على الأقل، كانت الأعمال التي يتمّ إنجازها في ميدان الشريعة في الهند ذات تأثير في الإمبراطورية العثمانية: فقد تمّ أخذ مجموعة الفتاوى التي قُدّمت لأورنجزيب واعتمادها (ثمّ إنّ المؤلّف التركيّ كان يُطلق على أورنجزيب وصف «أمير المؤمنين»، وهو لقب الخلافة الكلاسيكية). إضافة إلى ذلك، دخل فرع الطريقة النقشبندية المجدّدية من الهند (عن طريق الحجاز) إلى الأراضي العثمانية. أما في الاتجاه الآخر، فإنّ ما وصل إلى الهند من الثقافة العثمانيّة كان في الغالب مقتصراً على التفاصيل العمليّة؛ إذ يُقال بأنّ أحد تلامذة المعمار سنان قد شارك في بناء تاج محلّ في أغرا، وأنّ صنّاع المدافع العثمانيين كانوا ذوي قيمة كبيرة عند التيموريين.

ولكن، على الرغم من أنّ الثقافة الإسلاماتية في الهند التيموريّة كانت متصلة بالحاضرة الإسلامية بعامّة، حتّى في جانبها الكوني (وفي جوانبها الإسلامية الجماعوية)، إلا أنّ النزوعات الكونيّة قد أحدثت شيئاً من التوتّر فيها. باتت مسألة العلاقة بين الحضارة غير الجماعوية وأمّة المسلمين أحدَّ ما تكون في الهند، تحديداً حيث كانت الحضارة ميّالةً إلى تخطّي الحدود الجماعية. وعلى الرغم من أنّ تحوّلاً طفيفاً في قاعدة الحكم قد سمح بأن تتمّ شرعنة الحكم وأشكاله الاجتماعيّة على أسس لا ترتبط بالشريعة، إلا أنّ الأساس الذي يُغذّي النزعة المساواتيّة والجماعويّة المناهضة للأرستقراطيّة قد ظلّ حاضراً وإن كان على نحوٍ أضعف. ظلّ الضمير الإسلامي ولا شكّ، مثلما كان غالباً، ذا نزعة معارضة؛ فقد كان التقليد الإسلامي يُغذّي النظر إلى ما تحفل به قصور الملوك من أبّهة وترف على أنّه صورةٌ للظلم والجهل والحماقة. لقد اشتكى كثير من المسلمين وتذمّروا من سياسات أكبر وخلفائه بوصفها مخالفة للإسلام؛ صحيحٌ أنّ هذا التذمّر لم يكن ذا تأثيرٍ سياسيّ كبير، إلا أنّه غذّى ارتياباً ثقافيّاً تعاظم أثره وتضخّم مع مرور القرون.

كان التشيّع مصدر قلق كبير في الهند طوال الحقبة التيموريّة؛ فقد كانت الاتّهام بالتشيّع أمراً شنيعاً عند أهل السنة والجماعة. كان أكبر يُفضّل المهاجرين من إيران من أصحاب المكانة (الذين قد يكونوا طبعاً من الترك) ليضمّهم إلى جيشه؛ بل إنّه سمح لهم في أحيانٍ كثيرة بالاحتفاظ بحقّهم في

إيرادات أراضيهم في إيران، حتى بعد دخولهم في الخدمة العسكرية في الهند. وقد كان معظم هؤلاء من الشيعة، في حين كان معظم الرجال الآتين من أراضي الجغتائيين في حوض نهر جيحون (الذين يُلقبون بالطورانيين) من السنة. كثيراً ما تمّ ربط التنافس السياسي بين النبلاء الإيرانيين والطورانيين في بلاط أكبر وخلفائه بالخلاف بين السنة والشيعة، وبين الصفويين والأوزبك. غير أنّ التنافس السياسي (الذي لم يحتدّ إلا بعد عهد أورنجزيب) لم يكن ذا أهميّة مقارنة بالربط الذي جرى بين النزوع نحو الثقافة الكونيّة والتشيّع. وربّما كان لهذه النزعة صلة بما في التشيّع من نزعة معارضة ومهدويّة انتظاريّة، يُمكن أن تفضي إلى فتح باب التجريب الديني. ولكن، بحكم استئثار الأغلبيّة التشيعية بالسلطة في إيران، فقد تمّ ربطها بالثقافة الأرستقراطية العليا في بلاد الإسلام القديم؛ ولا شك بأنّ هذه الثقافة قد أدّت بالفعل دوراً كبيراً في ثقافة البلاط في الهند. وهكذا أصبح للثقافة الكونيّة صلاتٌ شيعيّة تتجاوز ما ورثته من مشارب الولاء العلوي الكامن في التصوّف الطرقي. ولم يبطئ معارضوها في التأكيد على هذه الصلة على نحوٍ فجّ أحياناً.

كانت الشائعات التي تؤكّد بأنّ الأجانب في بلاط أكبر قد سمعوا بأنّ الإمبراطور قد تخلّى عن الإسلام تعكس الارتياب الشعبيّ في ذلك الزمن. وقد أسرف الكتّاب الذين هاجموا أكبر في ذمّه بهذا. كما أنّ بعض ما كتبوه عن سياسته الدينيّة كان مشوّهاً بدرجةٍ كبيرة، وأثّر منذ ذلك الوقت على رأي المسلمين فيه، بل وعلى تقييم العلماء المُحدثين له. وقد جمع منتقدو أكبر (بخاصّة العالِم ورجل البلاط [عبد القادر] البدايوني) مختلف أعماله وسياساته المتصلة بالدين في خانة واحدة: سياسته في الإشراف والسيطرة على المؤسسات الدينية، المماثلة لما حصل في الإمبراطوريتين الصفوية والعثمانية؛ وسياسته في التسامح الديني، التي كانت غير مسبوقة في معظم جزئياتها؛ وسياسته في استعمال الهندوس في أعمال الإدارة والجندية، وتحالفه مع حكّام الراجبوت الهندوس، وهي أعمال ليست دون مثيل سابق؛ وحياده تجاه الخلافات الداخلية بين المسلمين وانفتاحه على معلّمي الديانات الأخرى وزعمائها؛ والتزامه بمبادئ أخلاقيّة لا تأمر بها الشريعة وإن لم تتعارض مع الإسلام؛ وأخيراً تعبيره عن آرائه الروحيّة الخاصّة وتعليمها

لأصدقائه المقرّبين (والتي اعتبرها بعض الدارسين الحديثين إعلاناً لدينٍ جديد محلّ الإسلام، وإن لم تكن تعني ذلك بالضرورة، مثلما يدلّ على ذلك متابعة خلفائه لبعض سياساته الدينية، وإدماج أورنجزيب الصريح لها ضمن ممارسات شيوخ التصوف). بل إنّ منتقديه قد هاجموا إدخاله لتقويمه الشمسيّ، ربّما لأنّه وصفه بالتقويم «الإلهيّ»، وإن لم يكن في الواقع على صلة بإصلاحه الديني؛ بل كان إصلاحاً يستهدف الإدارة الماليّة، وسبقه إلى ذلك العديد من الحكّام المسلمين الأقوياء، الذين أدخلوا تقويمات جديدة مراراً بهدف ضبط الحساب الشمسي للخزينة المالية؛ إذ إنّ هذا التقويم كان يخرج عن نظامه مراراً لأنّه لا يتمتّع بنفس المكانة التي يتمتع بها التقويم القمري في الشريعة[٧].

بحسب ما لاحظنا، فقد صبغ العداء الديني لأكبر حركات الثورة التي قامت ضدّه في ١٥٨٠، والتي حظيت بمباركة قلّة من العلماء. هاجم بعض خصوم أكبر إياه بدافعٍ من نزعتهم التقليديّة لا أكثر؛ فعلى سبيل المثال، تعمّد البدايوني في تأريخه تشويه بعض الحقائق بهدف الإساءة إلى سمعة أكبر

---

(٧) إنّ المصدر الأهمّ حول إصلاحات أكبر هو كتاب **أكبر نامة**، الذي ألّفه أبو الفضل، بخاصّة في جزئه الثاني، **الآئين**، الذي تناول شبكة السياسات التي أقرّها في عهده، وإن كان الكتاب يتعمّد إغفال ذكر بعض الأخطاء التي حصلت. وبخلاف معظم حكّام سلالته، لم يترك أكبر مذكّرات شخصيّة، وكان على أبي الفضل أن يقوم بذلك عوضاً عنه. (إنّ معظم ترجمات الكتاب غير وافية). يُمكن الاطلاع على معلومات وفيرة وتحليل جيّد لسياسات أكبر (وخلفائه) في كتاب سري رام شارما، **السياسة الدينية لأباطرة المغول**، الذي يؤوّل الدين على نحوٍ شديد الضيق ليُشير بالأساس إلى الولاء الديني فقط، ويهتمّ بالأخصّ بمسألة وجود أو غياب الاضطهاد للهندوس، انظر:

Sri Ram Sharma, *The Religious Policy of the Mughal Emperors* (London; New York: Oxford University Press, 1940).

كما يُمكن مراجعة ذلك في الفصول التي تتناول ذلك في كتاب:

Ram P. Tripathi, *Rise and Fall of the Mughal Empire* (Allahabad: Central Book Depot, 1956).

إنّ تريباثي مؤرّخ «مُراجعي revisionist» في تشكيكه بأنّ أورنجزيب قد عكس السياسات السابقة، غير أنّ مُراجعيّته أقلّ من غيره. كما أنّ كتاب تريباثي الآخر، **بعض جوانب إدارة المسلمين** كتاب دقيق وحصيف وإن كان يخلو من إعمال المخيّلة؛ كما أنّه يُشير عَرَضاً إلى النتائج السيئة التي يُمكن أن تنجم عن استعمال مصطلح «المغول» [لوصف التيموريين]: في بعض المواضع، يُلحظ من حديثه أنّه يُشير إلى الراجبوتيين والمغول والسنّة كما لو أنّهم ثلاث مجموعات متعارضة، وكما لو أنّه يتوقّع بأنّ المغول الهنود كانوا يعيشون وفق المفاهيم المغولية الوثنية القديمة. انظر:

Ram P. Tripathi, *Some Aspects of Muslim Administration*, nd rev. ed. (Allahabad: The Indian Press, 1956).

وأصدقائه. غير أنّ التهم التي وجّهها لأكبر كانت جزءاً يسيراً من لائحة التهم التي كانت عند كثير من العلماء المرتشين/الفاسدين وإن لم تخلُ التهم من صحّة. إنني أعتقد بأنّه [أي البدايوني] كان يُمثّل الرؤية الأخلاقويّة للعالم، التي كانت تنزع دوماً إلى النظر إلى أشكال الترف، المعنوي والمادّي، لذوي المنزع الثقافي، على أنّها خطيئة. كما أنّ الهجمة الجماعويّة يُمكن أن تصاغ على مستوى نظريّ رفيع. كان أحد أبرز منتقدي أكبر هو الشيخ أحمد السرهندي، الذي كان يُلقّب من أتباعه بلقب «مجدّد الألف الثاني».

كان السرهندي، الذي نشط في السنوات الأخيرة من عهد أكبر، يشعر بأنّ المسلمين المؤثّرين قد انحازوا ضدّ القضيّة الحقّة المتشدّدة التي يُدافع عنها؛ فقد أنكر على أكبر مهادنته للهندوسيّة ومساومته إياها، غير أنّه كان يرى بأنّ جذور موقف أكبر هذه تنبع من الإسلام نفسه، ومن التصوّف بخاصّة. ولكن، لمّا كان هو نفسه صوفيّاً، فإنّه لم يشنّ هجومه على النزعة الكونيّة الصوفيّة من منظور شريعي محض، بحيث يرفض جميع المذاهب التي تُعنى بالحياة الجوّانية مثلما فعل المتشدّدون في المراحل الوسيطة المتأخّرة، بل شنّ هجومه من داخل التصوف نفسه؛ فوجّه سهامه إلى المذاهب الوحدويّة لابن العربي، وتبنّى في المقابل المنظور البديل الذي اقترحه علاء الدين السمناني. وبحسب الاصطلاحات الصوفيّة للتجربة الروحية المركزيّة، فإنّه قبِل بـ«وحدة الوجود»، على الأساس الذي أقرّه ابن العربي، بوصفها إحدى المراحل الأولى ضمن سلسلة طويلة من المقامات التي يترقى فيها الصوفي. وزعم بأنّه قد جاز هذه المرحلة وتخطاها، وصعد إلى رتب أعلى، أو أعمق من النظر الصوفي؛ وأعلن بأنّ نتيجة هذا التجارب قد قادته إلى تأكيد البينونة بين الله ومخلوقاته (أي إنّ الوحدة في التجربة الصوفيّة هي **وحدة شهود** وليست وحدة وجود).

وعلى هذا الأساس، حاول السرهندي المصالحة بين التجربة الصوفيّة الشخصيّة، والنشاطيّة الاجتماعيّة الشديدة التي يدعو إليها إسلام الشريعة. وبهذه الطريقة، تمّ التأكيد على الهوة التي لا تتصل [وجودياً] بين الله والمؤمن وتمّت استعادة سيادة القانون البرّاني وآمريّته على حركة الروح الداخليّة. انخرط السرهندي في الطريقة النقشبندية، التي كانت قد دخلت الهند حديثاً، وأسّس فرعاً جديداً لها، وهو المجدّدية، والذي اعترف به

بوصفه «الإنسان الكامل» في عصره، القطب، أو القيّوم. وقد اجتهد هؤلاء النقشبندية في نشر أفكاره ضدّ الأنماط السائدة من الإسلام الهندي في ظلّ الحكم التيموري، وهو ما أفضى إلى نزاعهم مع الطرق الصوفية الأخرى.

في ذلك الوقت، لم يكن تأثير السرهندي كبيراً[٨]. قام ابن أكبر وخليفته، جهانكير، بسجن السرهندي، ولكنّه أطلق سراحه حين اعتقد بأنّه قد تاب، وأرسله مكرّماً إلى بيته في البنجاب، حيث كان جلّ أتباعه (الذين كانوا قد تسبّبوا ببعض الشغب، قبل أن يتمّ قمعهم). لقد كان التوجّه الكوني والأخلاقي المتسامح قد استقرّ في أنماط حياة البلاط وفي تنظيمات الإمبراطوريّة. فخلال القرن السابع عشر، استعمل كبار علماء أهل السنة والجماعة حقّ الاجتهاد لتأويل الشريعة على نحوٍ يضمن حقوق الهندوس. وقد تمّ تعميم هذا المزاج وصولاً إلى المناطق النائية: فقد كتب المزديون (وهم مجتمع البارسي في الهند، والذين يُمثّلون طائفة متمايزة من المزدية) بالفارسية (١٦٥٧) عملاً استقصائياً للأديان بعنوان **دابيستان مذهب**، يُكرّس فكرة الوحدة المطلقة لحقائق جميع الأديان، على نحوٍ مقارب لمذهب المنشقّين من الإسماعيلية، وإن كان الكتاب ذا نكهة ومزاج مزديّ (ولكنّ الكتاب كلّه معتمد على الصيغ الإسلاماتية، حتّى ليبدو بأنّ من الطبيعيّ أن يُستهلّ بـ: بسم الله الرحمن الرحيم). وقد انتشر هذا الكتاب على نطاق واسع بين المسلمين وحتى بين الهندوس. ما دام حكم المسلمين قائماً بلا نزاع، ظلّ العداء للنزعة الكونيّة للطبقات الحاكمة من المسلمين مسألة تتعلّق بالمعارضة الداخليّة لبعض السياسات المخصوصة، ولم تُطرح أبداً كمسألة تهدّد مصير الإسلام في حدّ ذاته في الهند.

---

(٨) لقد بالغ أتباع السرهندي من حجم تأثيره. وقد انتقلت هذه المبالغة إلى أعمالٍ غير سياسيّة، مثل دراسة سبحان عن التصوف الهندي. إنّ الدراسة الأبرز في الإنكليزيّة عن النظر العقلي عند السرهندي هي دراسة برهان أحمد فاروقي. انظر:

Burhan Ahmad Faruqi, *The Mujaddid's Conception of Tawhid* (Lahore: Institute of Islamic Culture, 1940).

مع الأسف، فإنّ عمل برهان ينخره الجهل وتعمّه سرعة القبول بالمعلومات من دون تمحيص، كما أنّه لا يخلو من التعصّب (يعكس الكتاب مزاج الوقت الذي كُتب فيه عندما تم تأسيس دولة باكستان، ويظهر ذلك في عبارة يكتبها بجدّية: «لقد كان الإسلام يعيش أزمة كبرى، وكان غير المؤمنين يسخرون من الإسلام والمسلمين ويزدرونهم»). إنّ دفاعه التاريخيّ عديم القيمة.

كمال الفنّ الإسلاماتي الهندي

كانت الإمبراطورية التيموريّة قويّة بما يكفي للصمود بعد وفاة أكبر. كان خليفته وابنه الوحيد، جهانكير (١٦٠٥ ـ ٢٧)، مصدر خيبة لأبيه العجوز؛ إذ إنّه رآه منغمساً في الرذائل مثلما كان هو في شبابه قبل أن يحرّر نفسه منها؛ بل إنّ جهانكير تمادى في السنوات الأخيرة في معارضة أبيه سعياً لتثبيت خلافته وضمانها قبل أوانها، من دون أن يُظهر الكفاءة المطلوبة لتقلّد هذا المنصب. غير أنّ النظام الذي أرساه أكبر لم يضعف في خطوطه الأساسيّة؛ فقد اختار جهانكير مستشاريه بحكمة وإن رفض كثيراً من مشوراتهم القيّمة. وقد تابع بالمجمل سياسات أبيه الدينية والثقافية، وإن كان أكثر حذراً منه في استفزاز أهل الشريعة؛ ولكنّه كان أضعف منه وأقلّ حزماً. بل إنّه حاول في البداية أن يحافظ على الطريقة الصوفية التي أنشأها أكبر، وجعل المريدين يعلّقون صورته حول أعناقهم؛ غير أنّ هذه المحاولة لم يكن لها أن تنجح في غياب شخصيّة أكبر. انجرّ جهانكير بعض الأحيان إلى أشكالٍ فجّة من المحاباة والانحياز. غير أنّ توجّه ثقافة البلاط لم يتعرّض للمساومة بفعل ضعف شخصيّة جهانكير.

وبالمثل، حافظ ابن جهانكير، شاه جهان (١٥٢٧ ـ ٥٨)، على نفس التقليد، سياسياً وثقافياً. استمرّت ترجمة الأعمال السنسكريتيّة ورعاية الشعراء الهندوس في البلاط (بل وتمّت ترجمة بعض العلوم الطبيعيّة الإسلاماتية إلى السنسكريتية)، وتزايدت حصّة الهندوس في المناصب العليا. غير أنّه أظهر في الميدان الديني ميلاً نحو الذهنية الشريعية المتشدّدة، على الأقل على مستوى التعبير المباشر. شجّع شاه جهان الهندوس على الدخول في الإسلام، وشجّع بعض أشكال التعصّب ضدّهم. كما أنّه كان صريح العداء للشيعة: ولعلّ ذلك كان سبباً في توجيهه سياسة جدّه أكبر في توسيع الدولة جنوباً نحو مواجهة سلطنات المسلمين في الدكن، التي كان التشيّع قويّاً فيها. إذاً بالعموم، لم تتأثّر قوة الإمبراطورية العسكريّة وكفاءتها الإداريّة بتغيّر الحكام وتبدّل سياساتهم الجزئية.

كانت الفنون الجميلة، بخاصّة الرسم والعمارة، هي أعظم تعبير عن السلطة التيموريّة، والتي كانت بدورها أعظم انتصارات حضارة البلاط الملكيّ. رعى الأباطرة والنبلاء الكبار مختلف صنوف الفنون الجميلة ما

دامت تحوي قدراً من العبقريّة والموهبة. وفي هذا الميدان، أصبح الإلهام الإسلاماتي هو الأساس المتسيّد للإنتاج الثقافي العابر للملل. في ميدان الفنون، نشهد مزجاً متكرّراً بين الإلهام الإسلاماتي الأجنبي، الذي رعته السلالة حتّى بات رمزاً لها، والثقافة الإسلاماتية الهنديّة التي ظلّت تتشكّل وتتطوّر على نحوٍ مستقلّ في المنطقة. في الهند، وغالباً على يد الهندوس، شهدت التقاليد الفنية الإسلاماتيّة الإيرانية أشكالاً من التعديل، الطفيفة حيناً والحادّة أحياناً أخرى، حتّى أفضت في النهاية إلى ظهور مركّب متمايز خاصّ للفنون الإسلاماتية الهندية؛ تعود أصول هذا المركّب إلى المرحلة ما قبل التيمورية، غير أنّه وصل الآن إلى أوجه وذروته (وقد وصل إلى أوجه تحديداً بسبب التدخّل الحرّ والمفتوح للنماذج الأجنبية).

كانت أساليب العمارة التي ارتبطت لاحقاً بتيموريي الهند قد ظهرت منذ عهد شير شاه [الصوري]؛ ولكنّ انطلاقتها قد اكتملت في عهد أكبر. احتفظ التيموريون بشيء من ذاكرتهم عن موطنهم الجغتائي؛ فبعض قباب الأضرحة في ذلك العصر تستحضر أشكال القباب التيموريّة في حوض جيحون؛ غير أنّ العملَ قد تابع التقاليد الإسلاماتية الهنديّة بالتفصيل. وقد كانت روح العائلة التيموريّة عاملاً محفّزاً مهمّاً في ذلك؛ فقد ورث أكبر حبّ التيموريين لرعاية الفنون، واهتمّ بها وبتفاصيلها أيّما اهتمام. وقد تأثّرت فنون عصره بذائقته الشخصيّة. كان أكبر يُباهي بعاصمته التي اتخذها مؤقّتاً في فتحبور سيكري، والتي وصلت إلينا كما هي منذ أيامها؛ والمدينة تُقدّم لنا مزيجاً فريداً ومدهشاً من العمارة الهندوسية، بعوارضها الحجرية المسطّحة واتساعها الحيويّ غير المتكلّف، وبالأقواس الرشيقة للفنون الإسلاماتية السائدة في ما بين النيل وجيحون. لم يتكرّر هذا النمط لاحقاً، ولكنّ مفاهيمها المعمارية الجريئة كانت مؤثّرة ومحرّرة لأشكال العمارة التالية.

كان أكبر فيما يظهر يحبّ أن تتمّ محاكاة الأساليب الهندوسية في العمارة في إهاب إسلاماتيّ جديد. أما في فنّ الرسم، فقد ظلّ وفيّاً لأسلافه؛ فقد كان أبوه قد استقدم أبرع الفنانين المتاحين من إيران، وقد احترم أكبر ذلك كما فعل خليفتاه من بعده، فظلّ يستقدم الرجال من إيران ومن حوض نهري سيحون وجيحون إلى بلاطه. كان أكبر يتدخّل شخصيّاً في تدريب الرسامين الهنود على يد المعلّمين الإيرانيين، ومن المرجّح أنّ إدراكه

الشخصيّ لإمكاناتهم الذاتيّة قد شجّع بعضهم على شقّ طريقهم الخاصّ، مما أسفر عن ظهور مدرسة إسلاماتيّة هنديّة متمايزة في الرسم.

برز ابن أكبر جهانكير كراعٍ كبير لفنّ الرسم. ومثلما حصل في إيران الصفوية، ظهرت في الهند أشكال من التجريب الفنّي لتطوير أجناس فنيّة جديدة، ولكنّها (مثلما حصل في إيران) لم تتخلَّ عن الطابع البصري المحض للرسومات التيمورية. غير أنّ بعض التعديلات المهمّة قد حصلت؛ فعلى سبيل المثال، اهتمّ الرسامون الهنود اهتماماً آكد بالتفاصيل الإنسانية. فمثلما دخلت الرسومات الشخصيّة (البورتريه) للشخصيات الدينية الكبرى مع بعض القيود في إيران، كذلك دخلت وتطوّرت في الهند التيمورية؛ بل إنّ بعض التعديلات والتطويرات قد حصلت على المستوى الشكلي العامّ أيضاً؛ فقد دخل تصوّر جديد عن المساحة، بخاصّة في خلفيّة اللوحة (في حين حافظت واجهة الرسومات على مبدأ استقلال مسطح الرسم)؛ تمّ خفض منظور الأفق في الرسومات (بحيث يصبح المشاهِد على علاقة مباشرة بالموضوعات المُصوّرة)، وبدأ استعمال بعض تقنيات المنظور [أي زاوية نظر المُشاهِد]. تعود بعض هذه التحوّلات إلى تأثير النموذج الأوروبي، أما الروح الطبيعية المفعمة في هذه الرسومات فهي هندية بامتياز.

ولكن، أيّاً كانت مصادر الإلهام، فإنّ العناصر الجديدة كانت متصلة بالدور الجديد الذي بات الفنّ يؤديه؛ فقد تمكّن التيموريون في النظام الملكي الزراعي في الهند كما رأينا من إرساء شيء من الشرعيّة المستقلّة لحكمهم؛ وقد تمّ التعبير عن ذلك في الفنّ على ما يبدو، بخاصّة في رسم الشخصيات (البورتريهات)؛ فقد كان أكبر ينصب اللوحات التي تصوّره على مرأى زوّاره، ليضفي على نفسه هالةً من العظمة والجلالة، وكان إصراره على جلوس رجال بلاطه لرسمهم يُعتبر شكلاً من تمجيد بلاطه وتخليده. ويُقال بأنّ الوردة قد أصبحت رمز عظمة السلالة التيموريّة ورمز عنايتها ورعايتها للجمال، فحين يُصوّر شاه جهان وهو يتأمّل وردة، فإنّ ذلك ليس لحظة جماليّة من الرقّة والضعف، بل هو تصويرٌ ذو بعد رمزي. لقد أصبح الفنّ التيموري الهندي بدرجةٍ ما فنّاً لشعارات النبالة heraldic، بحيث بدأت الرمزيات الموضوعيّة تأخذ مكانها، لا لأهدف دينيّة، وإنّما غالباً لأهداف

سياسيّة وسلاليّة[٩].

لم يكن قد طرأ على الفنون تغيّر كبير؛ فقد ظلّت الإنجازات الفنيّة القديمة محلّ تقدير. أسهم الفنّ في إظهار نسخة هنديّة خاصّة من الثقافة الإسلاماتيّة، بل إنّه كان يعكس بطريقة ثانويّة القوّة الصلبة الزراعيّة الثريّة للهند. بات حكام الراجبوت يرعون نفس مدارس الرسم المرتبطة بالبلاط التيموري، والتي أثّرت بالتأكيد على معظم أجزاء الهند[١٠].

من الصعب علينا أن نعرف على وجه الدقّة ما الذي كان يحدث مع الفنون العابرة غير المُخلّدة مثل الموسيقى والرقص؛ غير أننا نعرف بأنّ هذه الفنون قد لقيت تشجيعاً ورعاية كبيرتين. لطالما كانت الموسيقى الهنديّة والإيرانيّة ـ الساميّة متصلتين على نحوٍ وثيق فيما بينها؛ بل وربّما كان ثمّة تفاعل متبادل فيما بينها (على سيل المثال، كانت القيان الهنديّات محلّ تقدير في بغداد أيام الخلافة العليا، وربّما كنّ كذلك في أيّام الساسانيين). وبالعموم والإجمال، فإنّ موسيقى المنطقة الممتدّة من الهند إلى حوض المتوسّط تشترك جميعها في سلم موسيقي واحد وفي عائلة واحدة من الآلات الموسيقيّة، كما تستعمل بعض الأنماط الشكليّة بطرق متشابهة، وقد استمرّ ذلك إلى أن أحدثت موسيقى الأراضي الغربيّة قطيعة موسيقيّة مع تراثها بتطوير مبدأ تعدّد التصويت النغمي polyphony. غير أنّ الموسيقى في الهند قد بدأت تتطوّر في اتجاه مخصوص، بحيث بات لكلّ أسلوب موسيقيّ مهمّته الشعوريّة والرمزيّة. ونظراً لهذا الأساس المشترك، من غير الواضح إلى أيّ درجة أسهم الرعاة المسلمون في اتجاه تطوّر الموسيقى في شمال الهند (فهي

---

(٩) Alvan C. Eastman, Four Mughal Emperor Portraits in the City Art Museum of St Louis," *Journal of Near Eastern Studies*, vol. 15, no. 2 (1956), pp. 65-69.

يستعمل ألفان إيستمان بعض أفكار إريك شرودر في كتابه ليُظهر جوهر ما أسميته بفنّ شعارات النبالة هنا، وإن لم يصل بالضرورة إلى نفس استنتاجاتي. انظر:

Eric Schroeder: *Persian Miniatures in the Collection of the Fogg Art Museum* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1940), and "The Troubled Image," in: G. K. Bharata, *Art and Thought* (London: George Allen and Sons, 1947).

(١٠) إنّ الفلم الجميل الذي أخرجه جيمس أيفوري «السيف والناي» بديع في تصويره الحي والماهر للرسومات التيموريّة والراجبوتيّة وإظهار أساليب ذلك العصر والقيم التي حاول أولئك الرسامون التعبير عنها؛ وعلى الرغم من أنّه فلمٌ انطباعي، إلا أنّه يلتقط بعض النقاط المهمّة.

تختلف بوضوح عن الموسيقى في جنوب الهند، التي رعاها الهندوس في الغالب)، ولكن بحلول القرن الرابع عشر في شمال الهند، كان المسلمون والهندوس يعملون ذات النوع من الموسيقى ضمن أشكال مشتركة. وقد قيل لنا بأنّ هذه الأشكال قد ظلّت تتطوّر وتتحسّن مع الوقت طوال القرون التالية في ظلّ رعاية المسلمين.

أما الشعر، وهو الفنّ المرتبط بالموسيقى، فإننا نعرف عنه الكثير لأنّه فنّ مدوّن. كما قلنا سابقاً، ظلت معايير الأدب الرفيع فارسيّةً، وجذبت إلى دراستها كلّاً من المسلمين والهندوس على السواء؛ وقد كان الشعراء الفارسيّون المُجيدون يحظون بترحاب وتقدير كبيرين في البلاط التيموري، إن لم يجدوا من يُكافئ براعتهم فيّ ظلّ رعاية الصفويين. في الوقت نفسه، حظيت القصائد باللغات العاميّة المحكيّة، بخاصّة الهنديّة، برعاية سخيّة أيضاً (وليس من الهندوس فقط). احترم الصوفيّة عندما كتبوا بالهنديّة التصاوير الشعرية الهنديّة المتوارثة بما تحمله من تداعيات روحانية.

أصبح شاه جهان هو الراعي الأكبر للعمارة في طورها الأكثر حساسيّة. في بدايات عهده، أيّد هدم المعابد الهندوسيّة التي بُنيت حديثاً؛ والحقيقة أنّه لم يكن يرعى حرمة المعابد في فتوحاته وغزواته. غير أنّ ذوقه في البناء بأسلوب إسلاماتيّ خالص - يقوم على الأقواس والقباب، حتّى لو احتوى لمسةً من الحيوية الهندية - كان متسماً بالبساطة في الزخرفة وباتساع مدى الرؤية، وقد احتاج البناؤون إلى تطوير مهارات هائلة في العهود التالية للمحافظة على المعايير التي سنّها. في ظلّ حكم شاه جهان، يُمكن لنا أن نرى إلى أيّ درجة يُمكن أن يكون الأسلوب هنديّاً وإسلاماتياً في آنٍ معاً. لقد بُنيت لأجل شاه جهان العديد من المباني البديعة والمذهلة، بدءاً من المساجد الصغيرة التي تبدو مثل المنحوتات في كمالها وثرائها إلى تاج محلّ في أغرا، الذي لا يُضاهيه بناء، فهو يستأثر بعين الناظر مع بداية الغروب ولا يُفلتها قبل أن يرى جمال ضوء القمر وهو يمسّ الرخام الأبيض. كان شاه جهان، مثل العديد من حكام السلالة، مفتوناً بامرأة واحدة، ولأجلها بنى هذا الضريح [أي تاج محل]؛ ويُقال بأنّه أراد أن يبني نظيراً له من الرخام الأسود على الضفة المقابلة من نهر جامونا ليكون ضريحاً له؛ ولكنّ ابنه تدخّل قبل أن يتمّ ذلك له، مثلما هي عادة أبناء أباطرة التيموريين الهنود.

احتجز أورنجزيب (١٦٥٨ ـ ١٧٠٧) أباه خلال سنواته الأخيرة، بحيث لم يعد يستطيع أن يتجوّل في الأعجوبة التي شيّدها، إلا بأن ينظر إليها من مرآة تعكسها من شباك غرفته الصغير. لم يكن أورنجزيب محبّاً للفنون، وقد تضاءلت في عهده رعاية الفنون، وتراجعت عن الكمال الذي حقّقته في أيام عظمتها؛ ومع ضعف الفنون، تراجعت العظمة الثقافيّة الكونيّة التي اعتمدت عليها أبّهة الحكومة الإمبراطوريّة بين الطبقات ذات الامتيازات.

ثروة الهند

كانت الهند أرض الثروة في نظر سكان العالم بأسره، بمن في ذلك المسلمون ما بين النيل وجيحون. فالهند، كما تصوّرها الحكايات الشعبيّة، زاخرة بكنوز الذهب والمجوهرات الثمينة، وحكّامها هم أرفه الناس عيشاً وأثراهم مالاً (أما فقراء الهند فكانوا مثل الفقراء في أيّ مكان آخر؛ إذ إنّ الثروة حقّ محصور بذوي الامتياز). لم تكن الحكايات عن ثراء الهند محض خيال لا يسنده الواقع؛ فقد كانت أرياف الهند، عند مقارنتها بأيّ جزء من المنطقة القاحلة، وفيرة بالمزروعات: ولم تكن الزراعة فيها موزّعة على مواضع متفرّقة هنا وهناك، بل كانت تمتدّ على نحوٍ متصل فوق مساحات شاسعة؛ ثمّ إنّها، بخلاف الأراضي المرويّة جيّداً في الشمال البعيد، كانت تدرّ أكثر من محصولٍ واحدٍ في السنة.

كانت الهند معروفةً أيضاً بمصنوعاتها من الأقمشة الغالية، ومصنوعات الحديد، ومختلف سلع الترف والرفاه. كانت التجارة منتعشة على طول المنطقة الهندية، حتى في سلع الجملة الأساسيّة، وكانت التجارة بين أطراف الهند نشيطة الحركة وكبيرة الحجم. غير أنّ مناطق الهند كانت متفاوتة فيما بينها تفاوتاً كبيراً؛ فكانت البنغال تصدّر الغذاء والعقاقير المعدّلة للمزاج، وكانت مشهورة برخص أسعارها وقلّة مجاعاتها؛ أما كجرات فكانت تصدّر معظم غذائها إضافة إلى السلع التجاريّة من القطن والأصباغ وما شابه، وكانت معروفةً بغنى تجارتها مع المدن الأخرى، وبأنها عرضة للمجاعات القاسية أحياناً؛ أما مالوا، البرّ الداخلي وراء كجرات، فلم تكن مشتهرة بالتجارة على الإطلاق، ولكنّها أرضٌ لم تصبها مجاعةٌ يوماً: فقد كانت قادرةً، وهي القائمة على حوضٍ نهريّ كثير التلال، على جمع المياه من

مصادره الطبيعية والصناعيّة، وكانت قادرةً بالتالي على إنجاح محاصيلها دائماً؛ أما سهل الغانج الأعلى فكان غنياً بالغذاء والسلع التجارية؛ أما أغرا، التي كانت العاصمة المعتادة لحكام التيموريين (والتي تضمّ تاج محلّ)، فكانت تستفيد من انتشار نبات النيلة(*) حولها. ولكن بالمجمل، كانت جميع هذه الأرياف والمناطق تدرّ إيراداتها على الحكّام في المراكز المهمّة. لقد وصف المسافرون الرحّالة مدن شمال الهند الكبرى، مثل أغرا ودلهي ولاهور، بأنّها أعظم من أيّة مدن شاهدوها في ما بين النيل وجيحون أو في أوروبا.

ومع كلّ هذا النشاط الاقتصادي، أصبحت مختلف سلع الرفاه والترف التي يُمكن إنتاجها في المناطق الهنديّة جذّابة أشدّ الجاذبيّة حتى في المناطق البعيدة، فكانت كجرات والبنغال ومدن سهل الغانج تصدّر المصنوعات والسلع إلى مناطق بعيدة من المعمورة، وإلى المناطق الأخرى في الهند. ولأنّ المصنوعات التي يُمكن أن يقايض بها تجار المناطق البعيدة كانت غالباً موجودة في الهند، كان التجّار غالباً يدفعون بوساطة المعادن الثمينة كالذهب. وهكذا، استقبلت بلدان الهند، إضافة إلى البشر والمجتمعات الدينية المنشقة ما بين النيل وجيحون والمستوطنين من المرتفعات الإيرانيّة، المعادن الثمينة والجواهر القابلة للنقل من مختلف المناطق عبر نصف الكرة الأرضية المأهول.

عندما باتت سلطة الهند في يد المسلمين، بات يُنظر إلى حكام الهند المسلمين بأنّهم أثرى أهل الحاضرة الإسلامية. ولا شكّ بأنّ الدولة التيمورية قد أصبحت ذات موارد اقتصاديّة عظيمة، بعد أن مدّت سلطانها على الجزء الأكبر من المنطقة الهندية، وبات بإمكانها أن تؤسّس نظاماً اجتماعيّاً وسياسيّاً زراعياً مستقراً. في القرن السابع عشر، أصبحت حياة البلاط أكثر ثراءً من أيّ وقت مضى؛ مع أنّها شهدت في عهدي جهانكير وشاه جهان تدهوراً مطرداً في أساسات سلطتها. وبحلول النصف الثاني من القرن السابع عشر،

(*) وهو نبات اشتهرت به الهند، وإن كان يُزرع في مصر منذ القديم واحتفظ باسمه المشتقّ من النيل. كان للنيلة فوائدها العلاجيّة ولكنّها كانت سلعة عالميّة لأنّها المصدر الأساسي للصبغة الزرقاء الثابتة (المترجم).

كانت الدولة قد بدأت تشهد بعض الصعوبات المالية؛ فمن جهة، كانت تحاول أن تدفع من الأموال ما يفوق في نسبته ما سبق؛ ومن جهة أخرى، بات اقتصادها أقلّ وفرةً وتضاءلت بعض موارده؛ وذلك عائد بالأساس إلى السياسة التيمورية نفسها.

أصبحت الحياة الثقافيّة والخطط السياسيّة للطبقات التيموريّة العليا أكثر كلفةً تدريجياً؛ فقد بدا لهم بأنّ استمرار الغزو والفتوحات مفيد وضروريّ بهدف الحفاظ على الروح المعنويّة العسكرية والانضباط العسكري (وإن كان ذلك أقلّ ضرورةً ممّا كان عليه في الدول العسكريّة الأقلّ تنظيماً في المراحل الوسيطة). ظلّ التيموريون الهنود، بخلاف الصفويين، حريصين على الحفاظ على جيوش قويّة بهدف الحفاظ على وحدة الإمبراطورية. غير أنّ هذه الفعاليّة العسكرية أصبحت مكلفة أكثر مع توسّع نطاقها؛ فقد تعاظم حجم الجيش أكثر فأكثر في أثناء محاولته تثبيت سيطرته على دول الدكن، وأصبحت المدافع التي كانت علامة السلطة المركزيّة القويّة أثقل وأقلّ نفعاً. إضافة إلى ذلك، كان من الصعب على الإدارة المركزيّة أن تسيطر على المناطق البعيدة بوساطة أدوات التواصل الزراعاتية المتاحة: فعندما نقل الإمبراطور أورنجزيب مركز عمليّاته إلى الدكن، نجم عن ذلك أزمة كبرى حينما حاول المسؤولون تفعيل بعض مراسيمه المُهملة على نحوٍ مستعجل. غير أنّ الجيش ظلّ كفؤاً وفاعلاً في خضمّ ذلك كلّه وإن فقد شيئاً من قدرته على الحركة والتنقّل السريعين، وهو ما كان يُميّز التحرّكات العسكريّة عند بابر وأكبر. غير أنّ المشكلة لم تكن تتعلّق فقط بالكُلَف التي يجب إنفاقها للحفاظ على هذا الجسم العسكري، بل وفي الحفاظ على انضباطه وخضوعه. ويبدو أنّ نزاهة الجهاز الإداري قد تراجعت هي الأخرى مع مرور الوقت وتسرّب إليه الفساد.

في الوقت نفسه، أصبحت ثقافة البلاط نفسها مكلفةً على المستوى المالي؛ فقد شجّعت السلالة التيموريّة منذ البداية العلماء والفنانين الأجانب في بلاطها، كما حرصت على استجلاب شتّى صنوف سلع الترف والرفاه؛ فكان كلّ صاحب موهبة لا يجد لنفسه راعياً يُغنيه في إيران أو في بلاد سيحون وجيحون يفد إلى بلاط الهند حيث يضمن لنفسه أن يحظى بالترحاب السخيّ والكريم؛ وكذا كانت حال التجار الذين يأتون بالسلع من الصين أو

من أوروبا، أو من أيّ نقطةٍ بينهما. ومع استقرار درجة عالية من النظام الداخلي والثقة السياسيّة في هذه الرقعة الواسعة للإمبراطوريّة، تزايد إقبال البلاط على أشكال الترف، مثلما حصل في الإمبراطورية الصفوية.

غير أنّ ذلك لم يكن بالضرورة مفيداً للاقتصاد الهندي ككل. اضطلعت الدولة التيموريّة (مثل الصفوية) بالمشاريع التصنيعية الكبرى في الهند، المُعدّة لإنتاج ما يحتاجه البلاط من سلع الرفاه، وقد أسهم ذلك في زيادة الاستثمار الصناعي في الهند. ولما كانت الدولة دولة زراعيّة بالدرجة الأولى، فإنّها لم تولِ كبير اهتمامٍ بالتجارة، التي كانت لا تقلّ أهميّة في ذلك الوقت. منذ أن تحالف همايونً مع البرتغاليين ضدّ مملكة كجرات، لم يبذل كبير اهتمام في سبيل السيطرة على الممرات والطرق البحريّة (وبعد فتح كجرات، لم تهتمّ السلطات المحليّة بشؤون البحر)، وترك البرتغاليين يرفعون الأسعار بفعل احتكاراتهم. كان التجار قادرين على تحصيل ثروات كبيرة في الهند، مثلما هي الحال في إيران. ولكنّ الاقتصاد الزراعيّ كان هو مركز الاهتمام وهو الرافعة الأساسيّة للدولة.

تدريجياً، ارتفعت معدّلات الضرائب على الأراضي بما يفوق ثلث الإنتاج، وهو المعيار الضريبي السائد في الأجزاء الأكثر مركزيّة من نطاق حكم أكبر المباشر. ويبدو أنّ هذه الزيادة قد أثّرت على الفلاحين تأثيراً مباشراً، فتراجعت أحوالهم الاقتصاديّة والمعيشية تراجعاً ملحوظاً خلال القرن السابع عشر. كان تراجع قيمة النقود (ربما بسبب وفرة الفضة الأمريكية) هو السبب في ارتفاع القيمة النقديّة الإجمالية للضرائب المفروضة؛ ولكنّ الزيادة كانت أيضاً واقعاً فعلياً له ما يشهد عليه. كان المنتقدون في ذلك الزمن يُرجعون ذلك إلى إساءة إدارة الأراضي المُقطَعة للمسؤولين العسكريين، الذين كانوا (بغضّ النظر عن أنّ الدولة كانت تكافئهم إذا ما ارتفع حجم إنتاج أراضيهم) ميّالين إلى استخراج أكبر محصول ممكن من الأرض حتّى لو انعكس ذلك سلباً على الأرض مستقبلاً؛ ذلك أنّ إعادة توزيع الأراضي المقطعة، على ما جرت عليه العادة في نظام المنصبدارية المركزي للرتب والمرتّبات، كان يجعلهم أكثر طمعاً في ما هو مؤقت بين أيديهم. يبدو أنّ اتساع عمل الجهاز البيروقراطي الزراعاتي، الضروري للحفاظ على الانضباط العسكري

المركزي، يُمكن أن يتسبّب بمضارّ خطيرة قد تصل إلى حدّ انهيار النظام الذي كان يهدف للحفاظ عليه. على أية حال، إضافة إلى تأثير الاستغلال الجائر للأراضي الزراعية، كان ثمّة تراجع ملحوظ في الإنتاج أيضاً؛ وكان هناك تزايد في عدد الفلاحين الذين يهربون إلى الأراضي الأقل خضوعاً للسيطرة الإمبراطورية، كمناطق الغابات التي يصعب الوصول إليها (حيث كانت الحكومة عادةً ما تبحث عن الفلاحين أو عن المتمردين)، أو إلى المناطق التي يحميها أحد النبلاء، الذي يتوجّب عليه أن يدفع مبلغاً مقطوعاً ثابتاً للتيموريين، مثل الحكام الهندوس الضعفاء. وهكذا بات الإمبراطور يجد صعوبةً في إيجاد أراضٍ مناسبة بالحجم الكافي لإقطاعها على النحو الذي يتطلّبه جهاز الحكم الكبير[١١]. وهكذا كان على أورنجزيب عالم كير أن يواجه، عقب اعتلائه العرش، هذه الأزمات المتراكمة، التي استحكمت آثارُها في الجزء الأخير من حكمه.

أورنجزيب والمتمرّدون

أنجبت العائلة التيموريّة عدداً ممن حافظوا على شيء من رؤية جلال الدين أكبر الفلسفيّة. حاول جهانكير، كما رأينا، الحفاظ على هذا الخطّ، وإن كانت تعوزه الموهبة والكفاءة التي كانت لأبيه. أما ابن جهانكير، خسرو فقد كان صاحب عقل واسع، وقد انتهت حياته بموته متمرّداً [على أبيه ثمّ أخيه]. أما ابن شاه جهان، دارا شكوه، فقد انتمى إلى الطريقة القادريّة، وكتب رسالةً مفادُها أنّ الأوبانيشاد تحوي نفس حقائق الوحي التي يقول بها الصوفيّة؛ وعلى الرغم من نباهته واقتداره، إلا أنّه لم يكن يتمتّع بالصلابة والقوّة التي امتاز بها أكبر وبابر؛ وهكذا انتهت به الحال

---

(١١) إنّ أحد المراجع الأساسيّة لدراسة تاريخ الاقتصاد الهندي التيموري هو كتاب:
Moreland, *India at the Death of Akbar: An Economic Study*.

انظر أيضاً كتابه:

William H. Moreland, *From Akbar to Aurangzeb: A Study in Indian Economic History* (London: Oriental Book, 1923).

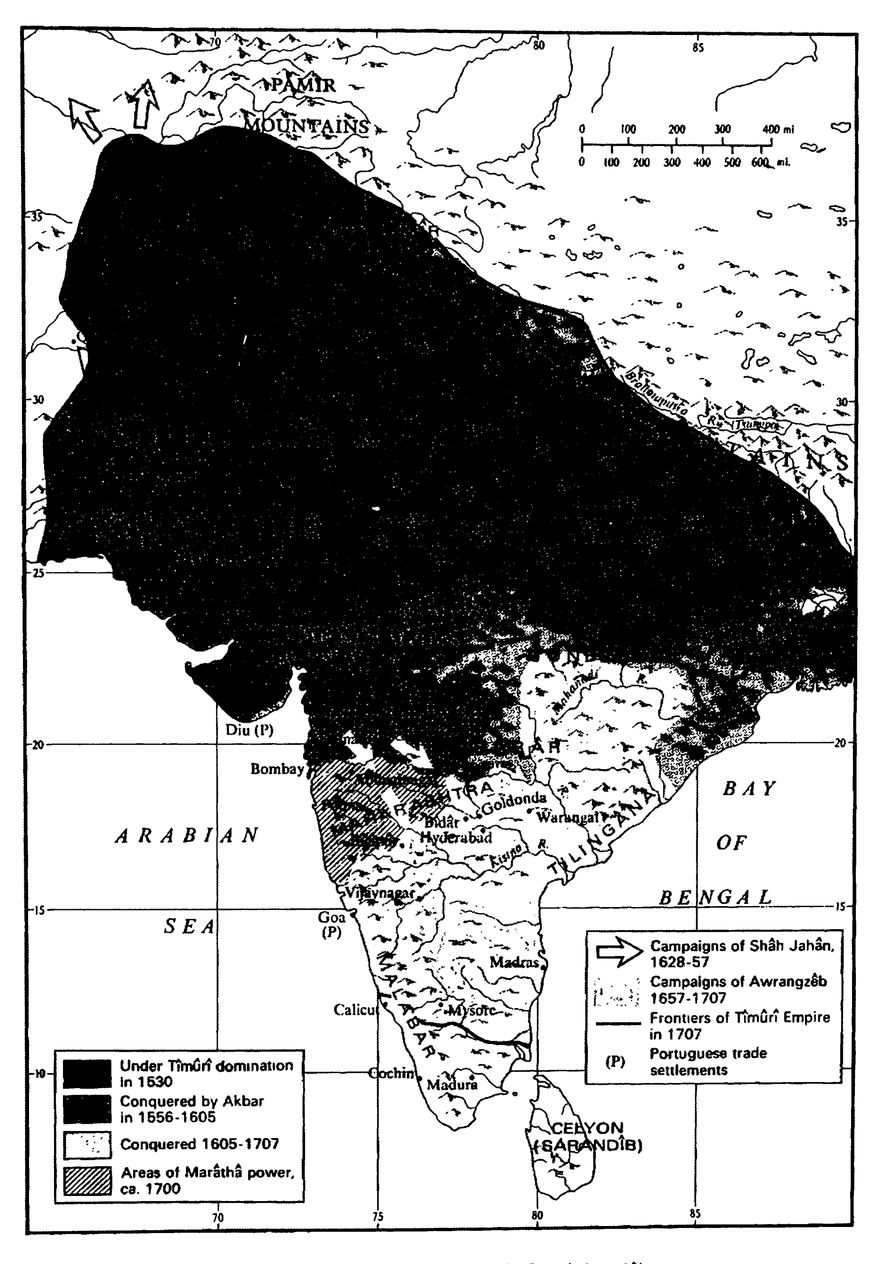
وفيما يخصّ الاقتصاد الزراعي، لا بدّ من إضافة كتاب عرفان حبيب، وهو دراسة دقيقة وشاملة تغطّي كافّة المواضيع ذات الصلة. انظر:

Irfan Habib, *The Agrarian System of Mughal India (1556-1707)* (London: Asia Publishing House, 1963).

بأن أقصي عن العرش، ثمّ قُتل على يد أخيه أورنجزيب. في جميع هذه الصراعات، كانت هناك مجموعات تُفضّل رؤيةً أكثر انحيازاً للشريعة مما يُقدّمه الطرفان المتصارعان على العرش، وكانت هذه المجموعات تنادي بذلك باسم الإسلام. وعلى الرغم من أنّ هؤلاء لم يؤثّروا في حسم هذه الصراعات والمعارك، فإنّ الضغط الذي مارسوه على التقليد الكوني للسلالة داخل الطبقة المسلمة الحاكمة قد ظلّ مستمرّاً وتزايد قوّةً مع مرور الوقت.

لم يقم أورنجزيب بعكس السياسات العامّة لمن سبقه من الحكّام على الفور؛ غير أنّه كان أميل إلى أهل الشريعة وإلى النزعة الجماعويّة، بل وكان ذا مزاج متعصّب. كانت لأورنجزيب صلاتٌ وثيقة بالصوفية الجشتية، مثل أكبر، واقتنع بدعم استعمالهم للموسيقى في مجالس الذكر ضدّ رأي **المحتسب**؛ ولكنّه كان على صلة أيضاً بالطريقة النقشبندية المجدّدية، أتباع السرهندي. وقد سمح للفقهاء أن يُلغوا ما شاؤوا من الضرائب ومن عقود الاحتكار وما شاكل ذلك. وكان شديد العداء لكلّ من يراهم أهل السنة والجماعة مبتدعةً أو ضلّالاً، بل وأعدم عدّة أشخاص بتهمة الزندقة (وقد ندر ذلك في عهود من سبقه من التيموريين في الهند)، ثمّ إنّه سنّ بعض القوانين ضدّ احتفالات الشيعة في محرّم بذكرى الحسين. إذاً فقد كانت قراراته تصبّ غالباً في صالح الذهنية الشريعيّة والجماعويّة السنّية.

عندما كان أورنجزيب لا يزال نائباً عن أبيه في الدكن، يحاول إخضاع ما تبقّى من ممالكها (مملكة بيجابور وجولكوندا)، ظهرت قوّة مُعارضة وتوسّعت في أرجاء المنطقة التي يُشرف عليها؛ فقد استاء الهندوس من سكان الجبال في منطقة مراثا الساحليّة، الذين كانوا بمثابة قوّات رديفة لقوات سلطنات الدكن، من السياسات الإمبراطورية الجديدة؛ فالتفّوا حول قائد هندوسي من مراثا، هو شيفاجي، لم يجد لنفسه موقعاً يُناسب قدراته في النظام التيموري، وتمكّنوا في ظلّ قيادته من اقتطاع منطقة مستقلّة لهم في المرتفعات؛ ثم إنّهم بدؤوا بشنّ الغارات من هناك على الدول التيموريّة وعلى سلطنة بيجابور في الدكن. وبدأ الناقمون على الحكم التيموري (حتى من المسلمين) ينضمون إليهم من شتى أنحاء الدكن، وتمكّنوا من صدّ العديد من المحاولات لقمعهم وكسر شوكتهم.



الإمبراطورية التيمورية الهندية، ١٥٢٦ ـ ١٧٠٧

ربما شعر أورنجزيب بأنّ الحلّ في مواجهة هذه المخاطر والتهديدات هو تعزيز الانضباط داخل معسكر المسلمين، وهو ما كان يعني بالنسبة إليه مزيداً من الانضباط الديني الصارم. غير أنّه قد سمح لتعصّبه الديني أن يؤثّر في سياساته على نحوٍ متزايد؛ فقد بدأ بسنّ قوانين ضدّ جميع أشكال الانحلال والتساهل في الدين بين المسلمين، فنظّم العقوبات وشدّدها على شاربي الخمر، على نحوٍ أكبر مما حاول شاه جهان أن يفعله (غير أنّه قد غضّ الطرف في بعض المناسبات عن هذا المنع، عندما اعترضت على ذلك جالية ضباط المدفعية الآتين من أوروبا الغربية، والذين احتجوا بأنّهم لا يستطيعون أداء عملهم من دون شرب). غير أنّ أحد أشكال التساهل في معايير الشريعة التي أراد منعها كان ذا أهميّة فائقة: وهو التعاون مع الهندوس. كان أورنجزيب حذراً في هذه المسألة في البداية: فقد بدأ بتقليل عدد الاحتفالات والأعياد الهندوسيّة التي كان يحضرها (بوصفه ملكاً)، ثمّ استبدل بالمنجّمين الهندوس في بلاطه آخرين مسلمين؛ في النهاية، قام بمنع كافة أشكال الاحتفالات بالأعياد الهندوسيّة في معسكرات الجيش. قام أورنجزيب بمضاعفة الضرائب المفروضة على التجار الهندوس، فيما أبقاها كما هي على نظرائهم المسلمين. وصحيحٌ أنّه احتفظ بالمسؤولين الهندوس، إلا أنّه قلّل من حجم مسؤوليّاتهم. منذ عام ١٦٧٩، حاول أن يفرض جميع العوائق والقيود التي يُقرّرها قانون الشريعة على أهل الذمّة على الهندوس، وهو ما تجلّى رمزيّاً بوضوح مع إعادة فرض الجزية كضريبة على الأفراد؛ وقد كانت الجزية التي فرضها باهظة، وكانت تُؤخذ بطريقة مُهينة، حتّى من الذميين الذين يخدمون في جيش الدولة. وقد تجلّت سياسته الدينيّة في تدميره العديد من المعابد الهندوسية بذرائع مختلفة.

أسهمت هذه السياسات الدينيّة في مفاقمة التوتّرات الاقتصادية المتراكمة. في الحقيقة، فإنّ السياسة الدينيّة السابقة لم تسهم في التخفيف من هذه الأزمات، بل إنّها قد أسهمت في نكب الفلاحين بفعل تشجيعها على أشكال الترف. وصحيحٌ أنّ النزعة الكونيّة الرفيعة التي تبنّاها البلاط قد كفلت لمختلف مجموعات أصحاب الامتيازات من مختلف التقاليد والمذاهب أن يُشاركوا في الثقافة الرفيعة المشتركة للبلاط، إلا أنّ أثرها على العلاقات الإنسانيّة لم يكن يتجاوز طبقة اجتماعية رقيقة، تُمثّلها الطبقة العليا

من أصحاب المصالح. إذاً، لم تكن تلك الثقافة لتحقق الحلم القديم بالعدالة الاجتماعيّة، مهما كانت جوانبها الأخرى حسنة وودودة. هكذا أخذ الاستياء والسخط بالتعاظم بين الطبقات الدنيا في مختلف الولايات في عهود الحكم الأخيرة. ولم تُسهم روح التعصّب الجماعوي الشريعية مع الأسف في عكس مسار هذه العمليّة أيضاً. وعلى الرغم من أنّ روح الشريعة تقتضي نظريّاً التقليص من نفقات البلاط، وهو ما من شأنه أن يُخفّف من ثقل الضرائب، إلا أنّ النزعة الشريعوية التي تمّ بعثها في عهد أورنجزيب لم تكن في تشدّدها من هذا النوع.

كان تهرّب الفلاحين ومقاومتهم أمراً شائعاً منذ زمن، غير أنّنا الآن بتنا نشهد ثورات فلاحيّة كبرى. قد كان تدمير المعابد الشعبيّة هي الشرارة التي أدّت إلى اشتعال تمرّد كبير بين الهندوس في مزارع دوآب بين نهري الغانج وجامونا، بالقرب من أغرا نفسها، وبالأخص بين طبقة الزُطّ Jat(*). ويبدو أنّ الضرائب التي أثقلت كاهلهم كانت الدافع الرئيس وراء ثورتهم. استفاد الفلاحون من التضامن الطبقي داخل القرى، فتعاونوا مع مالكي الأراضي الصغار لطرد جباة الضرائب، بل وبدؤوا بشنّ الغارات على البلدات القريبة؛ وقد تمكّنوا من الحفاظ على استقلالهم طوال عشرين عاماً ما بين ١٦٦٩ و١٦٨٩. وقد ظهرت في الأراضي المرتفعة غرب ريف الزط في سبعينيات القرن السابع عشر طائفة دينيّة، وهي حركة هندوسيّة بجّلت تعاليم كبير، ونادت بروح الكونية الدينية، وتشكّلت حولها الروابط التي ظهرت منها ثورة فلاحي ساتنامي. غير أنّ هذه الثورة، من غير هذا الجانب، كانت مشابهة لثورة الزط.

غير أنّ أكثر هذه الثورات رسوخاً كانت ثورة السيخ. كان السيخ، منذ أيام أكبر، قد طوّروا تحت توجيه معلّميهم من الغورو توجّهاً اجتماعيّاً قويّاً في البنجاب؛ فقد أشادوا بالحِرف والمهن وأصحابها واستنكروا مزاعم النبلاء العسكريين ومطامعهم في الأرض. في ذلك الوقت، كانوا قد بنوا مدينةً خاصّة بهم، وهي أمريتسار، واستجلبوا إليها الفلاحين الهندوس

(*) الجات هو اسمهم الفارسيّ، وقد عُرفوا عند العرب بالزُطّ. وهم قومٌ سكنوا الهند قديماً، ثمّ ارتحل بعضهم قبل الإسلام إلى فارس، ومنها إلى العراق وغيرها. وكانوا رعاةً في أوّل أيامهم ثمّ صاروا مزارعين (المترجم).

ونظّموهم في نظام اجتماعي مكتفٍ بنفسه ضمن المجتمع الهنديّ الأوسع. وقد حصل أوّل صدام بينهم وبين البلاط في عهد جهانكير، فبدؤوا منذ ذلك الحين بإحكام تنظيمهم العسكريّ. في عهد شاه جهان، وجد السيخ أنفسهم في حرب مفتوحة مع الحكومة التيمورية لبعض الوقت، ولم تتمكّن من كسر شوكتهم تماماً. تدريجياً، غابت النزعة الكونيّة التي نادى بها مؤسس الطائفة [الغورو ناناك] تحت نزعات الولاء المخصوص للمؤسسات التي طوّرها السيخ بهدف إيجاد نظام اجتماعيّ يُمكنه أن يحقّق العدالة المساواتية بين سكان البنجاب، في المدن على الأقل، وقد تحقّق ذلك بدرجةٍ ما في المناطق التي ازدهرت فيها دولة السيخ. ربّما كان من الحتمي، نتيجة ذلك، أن تجد دولة السيخ نفسها متأهّبة ومستعدّة لمواجهة القوة المسلمة الحاكمة، مستبعدة بذلك أيّ إمكانية للمصالحة على أساس النزعة الكونية، أو حتّى للتصالح على مستوى عمليّ محض. في عهد أورنجزيب، وبخاصّة بعد تسعينيات القرن السابع عشر، تجدّد النزاع مع الحكومة واتسع نطاقه على نحوٍ هائل. وفي نهاية عهده، كان السيخ قد أصبحوا يُمثّلون تهديداً كبيراً للسلطة التيمورية في البنجاب.

الإمبراطورية التيمورية الهندية إلى عام ١٧٦٣

١٥٢٦ ـ ٣٠	بعد أن نزح من دولته التيمورية في فرغانة، وبعد أن أسّس دولته في كابل، بابر يستولي على الجزء الشمالي الإسلامي من الهند بعد معركة بانيبات ويؤسّس الإمبراطورية (المغولية) التيمورية الهندية؛ وقد كان ظهير الدين بابر أشهر الكتّاب الترك في زمانه، في مذكّراته.
١٥٣٠	وفاة بابر.
١٥٣٩ ـ ٥٥	شير شاه (إلى عام ١٥٤٥) وأسرة صور يسيطرون على شمال الهند ويقطعون اتصال الحكم المغولي، غير أنّهم يقومون بتنظيمات إدارية توطّد أركان الحكم في شمال الهند.
١٥٥٦ ـ ١٦٠٥	أكبر، ثالث أباطرة المغول (وقد تقلّد الحكم فعلياً في ١٥٦٢)، يُقوّي الثقافة الهندوسية ـ المسلمة ويُعزّز التقارب الديني، ويُكمل تشييد المؤسسات التيموريّة الكبرى، ويضمّ كجرات وبعض المناطق الجنوبية إلى إمبراطوريّته في شمال الهند؛ ظهور المدرسة الهندية ـ الفارسية في الفن.
١٥٩٠ ـ ٩١	وفاة عرفي [الشيرازي]، الشاعر الفارسي ذي الشِّعر المزخرف والغامض في آنٍ معاً؛ بداية ظهور الأسلوب المجازي الذي تطوّر إلى الأسلوب الهندي، وقد أثّر في الشاعر العثماني [عمر] نفعي وفي آخرين.

١٥٩٥	وفاة فيضي، شاعر الأسلوب الهندي.
١٦٠٢	وفاة أبي الفضل علامي (أخي فيضي)، العالِم ورجل البلاط، ومؤرّخ أكبر، الذي صوّر أكبر بوصفه الملك الفيلسوف والرجل الكامل.
١٦٠٥ ـ ٥٨	جهانكير (١٦٠٥ ـ ٢٧)، وشاه جهان (١٦٢٨ ـ ٥٨)، الذي بنى تاج محلّ في أغرا؛ تابع كلاهما سياسة أكبر في حكم الإمبراطورية؛ وصلت الفنون، بخاصّة فنّ العمارة ورسم البورتريهات إلى ذروتها؛ وجّهت الطبقة الهندية الحاكمة التجارات والحِرف نحو استعمال وسائل الترف الأجنبية من شتى أنحاء نصف الكرة الأرضية.
١٦٢٥	وفاة أحمد السرهندي، المعارض لأكبر (والمناهض للنزعة الكونية)، المصلح، عمل ضمن التوجّه الصوفي الكلاسيكي.
١٦٥٨ ـ ١٧٠٧	أورنجزيب، آخر أباطرة المغول الكبار؛ انقلب على سياسة التعاون مع الهندوس، وحاول أسلمة الهند؛ بعد عام ١٦٨١، ركّز على الدكن، حيث أخضع بقايا دول المسلمين، ولكنّه تسبّب بصعود ثورة هندوسيّة طويلة في ماراثا بقيادة شيفاجي.
نحو ١٧٠٠	اتصلت اللغة الأردية المحكيّة في المخاطبات الرسمية في بلاط المغول مع الأدب الأردي الشعبي في نواحي الدكن المسلمة، ونجم عن ذلك صعود الأدب الأردي في القرون التالية.
١٧٠٧ ـ ١٢	بهادر، إمبراطور المغول يفشل في تدارك التدهور في الإمبراطوريّة، على الرغم من تحقيقه بعض النجاحات. تخسر الإمبراطورية بعد عام ١٧٢٠ المحافظات الجنوبية والشرقية منها، إلا من سيادةٍ اسمية عليها.
١٧٣٩	نادر شاه ينهب دلهي ويضع حدّاً لما ظلّ من القوّة التيمورية في الهند؛ أصبحت السلطة حتّى بقيّة القرن محلّ تنازع بين أمراء اتحاد هندوس مراثا وبين طائفة السيخ في البنجاب وبين الغزاة المسلمين الأفغان.
١٧٦٢	وفاة شاه ولي الله [الدهلوي]، المصلح الصوفي، الذي حاول المواءمة بين العديد من تقاليد المسلمين على أساس النزعة الشريعوية، مستفيداً في ذلك من أفكار السرهندي.
١٧٦٣	البريطانيون يمدّون سيطرتهم على الدول الهندية المستقلّة وغير الموحّدة بعد هزيمة الفرنسيين في حرب السبع سنوات.

على الرغم من هذه التحدّيات، أو ربّما بسببها، أصبحت السياسة الدينية لأورنجزيب منذ عام ١٦٧٩ (وهو العام الذي أصدر فيه مرسوم الجزية) هي الشاغل الأكبر له، وقد أفضت هذه السياسة إلى ظهور حركات تمرّد جديدة، قبل أن يتمّ قمع القديمة منها. وقد بدا لبعض الوقت أنّه قد نجح في إرساء سياسته وبرنامجها بسلام. وبدافعٍ من سعيه لمدّ حكم الإسلام في الهند حيثما أمكنه ذلك، تصرّف أورنجزيب بغطرسة استفزّت الهندوس في أثناء انتقال التاج في إحدى دول الراجبوت؛ إذ حاول أن يجعل هذه الدولة أشبه بولاية مسلمة تابعة له، أو هكذا شعر الراجبوتات، فقد دمّر

المعابد وعبّر عن انحيازات الذهنية الشريعية صراحةً. أدى ذلك إلى تمرّد العديد من زعماء الراجبوت. وهكذا أصبح الراجبوتيون خصوم الإمبراطورية الألدّاء بعد أن كانوا إحدى دعائمها السياسية. وقد نظر بعض المسلمين إلى هذه التطوّرات على أنّها كارثة محقّقة؛ فقد قام ابن أورنجزيب بالتمرّد عليه، تحت شعار الدعوة إلى استعادة التحالف مع الراجبوت؛ غير أنّ تمرّده كان أحمقَ ولم يلقَ دعماً كافياً. في جميع هذه الحالات، كان أورنجزيب يلجأ على نحوٍ متزايد إلى مخاطبة مشاعر المسلمين الموالية للشريعة ضدّ امتيازات الهندوس.

ما إن تمّ قمع الراجبوتيين، حتّى وجّه أورنجزيب اهتمامه إلى الدكن (حيث سلطنات الشيعة والمتمرّدون المراثيون الهندوس). وقد ابتدأ بالسلطنات، واتهم حكّامها بمساعدة المراثيين ضدّه. وقد حشد طاقات الإمبراطورية لإنجاز هذه المهمّة، وتمكّن من إخضاعهم بين عامي ١٦٨٦ ـ ٨٧، واتسعت بذلك مساحة الأراضي التي يستطيع إقطاعها لعسكره ومسؤوليه (وهو ما دفع المسؤولين والأشخاص الموالين للسلالات القديمة الحاكمة إلى التفرّق والهرب، بل ولجأ بعضهم إلى صفوف المراثيين). ولكنّه بحلول عام ١٦٩١ كان قد تمكّن من ضبط غارات المراثيين، بل وسيطر على بعض معاقلهم في الجبال، بعد أن بات المراثيون في وضع سيئ منذ أن فقدوا القيادة الكفؤ لشيفاجي (ت. ١٦٨٠). وهكذا كان أورنجزيب قد تمكّن فيما يبدو من توطيد سلطان التيموريين في الهند ومن قمع جميع الثورات عملياً. غير أنّ الثورات لم تلبث أن اشتعلت من جديد وبقوة أكبر؛ فقد أصبح المراثيون أكثر جرأة في غاراتهم، واستعاد السيخ شيئاً من قوّتهم من جديد. وعند وفاة أورنجزيب في ١٧٠٧، كانت موارد الإمبراطوريّة مهدّدة بالتآكل والفناء، وكانت القوة التيموريّة تتضعضع مزيداً كلّ عام.

لو تمّت متابعة نهج أورنجزيب في رفض النزعة الكونيّة عند من تلاه من الأباطرة لربّما انهارت الإمبراطوريّة، أو لتطلّب الأمر إعادة تشكيل لقاعدتها من جديد (وهو أمرٌ عسير في هذه المرحلة المتأخّرة من دون وجود موهبة عبقريّة فائقة)؛ فقد كان من شأن سياسته أن تزعزع الولاء للدولة على نحوٍ أكيد، وهو ما حدث بالفعل. فما إن منح الملك لأهل الشريعة من نبلاء المسلمين وأعيانهم القوّة الكافية، حتّى دفعوا الدولة باتجاه سياسة جماعوية؛

وكردّ فعل على ذلك، اتخذت الثورات صبغة بطوليّة بوصفها دفاعاً عن الدين، على الرغم من أنّها لم تكن دينيّة في عمقها. وقد أُجهضت بذلك أيّة فرصة للحفاظ على الإمبراطوريّة على أساس المصالح المشتركة لأصحاب الامتيازات، بعد أن كانت هذه الفرص ممكنةً على الرغم من الصعوبات الاقتصادية. وهكذا تفاقمت التوتّرات الاقتصاديّة إلى أقصاها. عند وفاة أورنجزيب في ١٧٠٧، كانت الإمبراطوريّة في وضع مقلق وخطر. وعلى الرغم من تخلّي الإمبراطورية بعده عن سياسته الجماعويّة، إلا أنّها لم تتمكّن من استعادة عافيتها تماماً. لقد اعترف أورنجزيب بأنّه تجاهل أوامر الشريعة التي تدعو إلى حماية الفلاحين والعدل فيهم. لقد وضع نصب عينيه رعاية مصالح مؤسسات الحكم السني لأهل الشريعة وفشل في ذلك أيضاً[١٢].

(١٢) بخصوص عهد أورنجزيب وبعده، فإنّ المرجع الأساس هو ما كتبه جادوناث ساركار، وهو كاتب غير متحيّز، معتنٍ بالتفاصيل الاقتصادية، ومهتمّ بالواقع الإنساني لتلك المرحلة. وقد كان له أثر كبير في ترسيخ النظر إلى أورنجزيب بوصفه رجلاً عظيماً وإن تسبّب بخراب الإمبراطورية (غير أنّ بعض تعميماته حول الإسلام لا تخلو من أحكام مسبقة وإساءة تقدير). يُمكن أن نشير إلى عمله وهو عمل عام. انظر:

Jadunath Sarkar, *Mughal Administration* (Calcutta: M. C. Sarkar and Sons, 1920).

انظر أيضاً:

Jadunath Sarkar, *Studies in Aurangzib's Reign* (Calcutta: M. C. Sarkar and Sons, 1923).

أما تاريخه الطويل الذي كتبه فهو أطول من أن يحلّ محلّ عمل بيني براساد التقليدي، انظر:

Beni Prasad, *History of Jahangir* (New York: Oxford University Press, 1922).

وهو عمل جيّد وأكثر تركيزاً على الجانب السياسي. أما بخصوص المرحلة التالية لأورنجزيب، انظر:

Satish Chandra, *Parties and Politics at the Mughal Court 1707-1740* (Aligarh, India: Aligarh Muslim University, 1959).

وهو عمل يحوي بعض المعلومات المفيدة حول المرحلة السابقة في مقدّمته، ويُعنى بالأساس بحركات التمرّد بين الطبقات الدنيا وبالتناقضات الاقتصادية وبنزعة الحكم المطلق (وإن كان يتبنى وجهة نظر ماركسيّة يُمكن وصفها بالميكانيكية).

٣

الإمبراطورية العثمانية: تحالف الشريعة والعسكر

١٥١٧ ـ ١٧١٨ [٩٢٢ ـ ١١٣٠هـ]

من بين جميع الممالك العظمى ذات الحكم المطلق التي نجحت في الصمود زمن السيطرة المغوليّة الحافل بالاضطرابات، أثبت العثمانيون بأنّهم أكثر الدول قدرةً على الاستمرار، وربّما أنّهم أقوى هذه الدول. اعتمد العثمانيون على ربط المؤسسات المدنية الكبرى بالسلطة المركزيّة ربطاً وثيقاً، مثل حال الإمبراطورية الصفوية وإمبراطورية الهند التيمورية. في الدولة الصفوية، تمّ هذا الربط على أساس مبدأ ثوريّ، ولكنّه في النهاية دخل في طور العاديّة، وانفتحت من جديد الفجوةُ بين السلطة السياسية العسكرية وممثّلي الشرعية الاجتماعية. أما في الدولة الهندية، فقد تمّ هذا الربط على أساس مبدأ سياسيّ علماني، يُمكن وصفه بأنّه كونيّ universalist، وهو ما اتضح في النهاية أنّه مبدأ شرعيّةٍ يفوق ما يستطيع الإسلام أن يستوعبه. أما في الدول العثمانية، فإنّ هذا الربط قد اعتمد على الجانب العسكري من مبادئ الشريعة، الأمر الذي يدفعنا للاعتقاد بأنّه لن يخضع لنفس العوائق التي واجهت الإمبراطوريتين الأخريين. في الحقيقة، كان نجاح الدولة العثمانيّة ظاهرةً استثنائية لبعض الوقت. غير أنّ ذلك لم يدم لها هي الأخرى؛ فقد ظهرت فيها أيضاً المعضلات التي تكمن في قلب أيّ مجتمع يعيش على المستوى الزراعاتي. وفيها أيضاً، مثلما هي الحال دوماً، كانت الحياة تتطلّب باستمرار تجاوز الماضي حتى في أفضل ما قدّمه.

نزعة الحكم العسكري المطلق وأنظمة العبيد

كان للدولة العثمانية من جهة نزعتها الإطلاقيّة في الحكم طابع عسكريّ

لا يختلف في جوهره عن الدول الأخرى، وإن كان له ما يُميّزه عنها في أشكاله المخصوصة. تأسست النزعة الإطلاقيّة العثمانية مثل غيرها على تقليد [مغولي] ينظر إلى السلطة المركزية بجميع فروعها الإداريّة باعتبارها جيشاً واحداً؛ وينظر إلى هذا الجيش باعتباره جهازاً شخصياً في خدمة السلطان(١). في الحالة العثمانية، كانت بعض جوانب هذا التصوّر أكثر اتساقاً وإحكاماً.

كانت الدولة العثمانيّة الأولى دولة عسكريّة بالطبع، غير أنّها كانت بعيدة كلّ البعد عن نزعة المُلْك المطلق. غير أنّ هذا الطابع العسكري للدولة قد بدأ بالتحوّل، وبدأت النزعة الإطلاقيّة تفرض نفسها شيئاً فشيئاً على أبناء **الغزاة**(*) الأوائل. عندما بدأت الغارات العثمانيّة تتحوّل إلى حملات عسكرية كبرى تنطلق إلى مسافات بعيدة، بات الأمر يتطلّب نوعاً من التنظيم المركزي؛ إذ إنّ قوّات الغزاة القديمة كانت ضعيفة التنظيم، وكان كثيرٌ من المقاتلين يتحولون بسهولة إلى مزارعين ورعاة لا يتمايزون عن السكان، ويصبح قادتهم مالكي أراضٍ، يديرونها كإقطاعيات عسكرية. ولكنّ تغيّر موقعهم الاجتماعي قد أدى إلى تغيّر مواقفهم وتوقّعاتهم أيضاً؛ وعندما استقرّت أحوالهم، لم يعودوا يبحثون عن زعيم بطل، بل باتوا أكثر استعداداً لقبول حكم ملكي منظّم. وفي الوقت نفسه، بدأت قوّتهم تضعف وتخفت.

استمرّت التقاليد العسكرية لغزاة الثغور بالحضور، وظلّت هذه القوات ترى مهمّتها إخضاعَ الكفار (وربما الآن إخضاع شيعة الإمبراطورية الصفوية

---

(١) يصف ستانفورد شاو في دراسته هذا الموقف بقدر كبير من القوّة والحيوية التي تظهر في الإمبراطورية العثمانية على وجه الخصوص. انظر:

Stanford Shaw, "The Ottoman View of the Balkans," in: Charles Jelavich and Barbara Jelavich, eds., *The Balkans in Transition: Essays on the Development of Balkan Life and Politics since the Eighteenth Century* (Berkeley, CA: University of California Press, 1963).

وعليّ هنا أن أتوجّه إليه بالشكر على الملاحظات المفيدة التي قدّمها لي بخصوص المسودة الأولية لهذا الفصل. كما أنّ ريتشارد تشامبرز قد تلطّف بقراءة هذه الصفحات.

(*) كما أشرتُ سابقاً، تتخذ لفظة الغزاة والغازي دلالة تشريفية خاصّة في الدولة العثمانية، والمؤلّف يستعملها بصوتها العربي ـ التركي؛ فقد كانت وصفاً للترك الأوائل المُجاهدين ثمّ باتت لقباً تعظيمياً يوصف به السلاطين الفاتحون (المترجم).

المبتدعة). غير أنّ كوادرهم لم تعد تتشكّل الآن من المغامرين المسلمين وسكان المناطق الحدودية؛ فقد أصبح الجيش يتألف الآن بالأساس من مجموعتين متنافستين ومتعارضتين. كانت عائلات الغزاة القديمة، مع توسّع الإمبراطورية، قد باتت تشكّل أرستقراطية تركية معتمدة على الأرض الزراعيّة، مستقلّة عن زعمائها، وقانعةً بما حقّقته. وكانوا سيسعدون بأن يحكم كلّ منهم نطاقه الخاص باسم النظام الملكي.

ولكنّ محمداً الثاني [الفاتح] قد مال إلى مصادر بديلة للقوة العسكرية، بهدف الحفاظ على الحكومة المركزيّة آنذاك، وهي مصادر تمكّنت الدولة العثمانيّة من بنائها في انتصاراتها المباغتة. شملت هذه المصادر العائلات القديمة من نبلاء البلقان، الذين كانوا قد بدؤوا القتال في صفوف العثمانيين وهم مسيحيون قبل أن يدخلوا في الإسلام في القرن السادس عشر. غير أنّ العنصر العسكريّ الأهمّ قد ظهر على إثر استعمال سلاح المدفعية؛ فمع تطوّر أسلحة البارود، أصبح سلاح المشاة أشدّ أهميّة. ومنذ زمن محمد الثاني وصولاً إلى زمن سليمان (أي ما بين ١٥٢٠ ـ ٦٦)، تزايد عدد قوّات المشاة وتنوّعت مصادر التجنيد بينهم. ومن بين هذه القوّات، شكّل الإنكشارية، المدرّبون جيّداً قلب الجيش. ومثلما هي الحال في الإمبراطورية الصفوية، كان جنود المشاة في الغالب من الأجانب (غالباً من مواليد الطبقات الدنيا من المسيحيين)، الذين كانوا بالتالي منفصلين ومتمايزين عن الطبقات القويّة في المجتمع. كان الإنكشارية تحت تصرّف السلطان المباشر، ذلك لأنّهم يتقاضون مرتّباتهم من الخزينة، ولم تكن لهم مثل أصحاب الإقطاعات العسكرية روابط محليّة متشعّبة. مع تأسيس حكم السلالة ورسوخه في إسطنبول، تمّ إحياء المبدأ السياسي للبيزنطيين: نفس الفرص الاستراتيجية ونفس المشكلات. غير أنّ هذا المبدأ السياسي قد اتخذ شكلاً إسلاماتياً بالكامل.

كانت بيزنطة قطعاً ملكيّة مطلقة، وكان لها إسهام كبير، لا في تطوّر الاستراتيجيات الإمبراطورية فقط، بل في تطوّر نزعة الحكم المطلق أيضاً. طوّر محمد الثاني مراسم مفصّلة للبلاط الملكي بدلاً من البساطة التي كانت تطبع علاقة أسلافه المباشرة برفاقهم؛ وقد تمكّن من تقليص القوّة المستقلّة للنبلاء بحكم اعتماده على عناصر سكانية متنوّعة في الدولة من غير أبناء

الغزاة الترك، بل وتمكّن فوق ذلك من تنظيم الدولة على أساس مركزيّ وهرميّ. ولكن، على الرغم من أنّ أشكال مراسمه ربّما كانت بيزنطية الطابع في أحيان كثيرة، إلا أنّ قيمه ومُثله السياسية الأساسيّة كانت مستمدّة من قصص الدول المسلمة العظمى: السلاجقة العظام وسلاجقة الأناضول والمغول (الذين كانوا مهيمنين في زمن زعماء الغزاة الأوائل عثمان وأورخان)، بل وربّما أيضاً دولة تيمور ومن تلاه من ذريّته.

عندما وسّع سليم الإمبراطورية العثمانية، تمّ تنظيم القطاعات المهمة في بنية السلطة المركزية بوصفها جيشاً واحداً، يقف الإمبراطور، أو البادیشاه، على رأسه[٢]؛ وداخل جهاز الجيش، كان العديد من الإداريين، وليس الجند فقط، يحملون رتباً عسكرياً ويتلقون مكافآت خدمتهم عن طريق إقطاعهم أراضٍ عسكرية، أو من خلال سجل الرواتب العسكري، وهي الآلية التي باتت أكثر شيوعاً لاحقاً. كان يُنظر إلى مكاسب السلطة من زاوية نظر عسكرية محضة؛ فقد كانت عائدات الإمبراطوريّة بأكملها تُجمع لمصلحة أعضاء الطبقة العثمانية الحاكمة، بحسب مساهماتهم العسكرية: وهو تصوّر يعود بالأساس إلى تصوّر الغزاة عن الغنائم، ثمّ تمّت إعادة تشكيله وفق تصور الدول العسكرية الراعية، مع سيطرة شخصية الإمبراطور، البادیشاه، على الدولة. كانت أسماء الرتب والمناصب في الدولة غير متجانسة وغير مترابطة حتى في وحدات افتراضية، مثلما كانت عليه الحال في نظام المنصبدارية في الهند. كان مركز الحكومة هو أينما حلّ البادیشاه وجيشه. وكان المسؤولون الكبار غالباً ما يُقيمون في العاصمة، بوصفهم مسؤولين عن الأمن الداخلي وتنفيذ العدالة في أجزاء الدولة، ولكنّهم كانوا يلتحقون بجيش البادیشاه أينما تحرّك وينصّبون وكلاء عنهم، حتّى لو كانت مسؤولياتهم محصورة بالقضايا المالية للدولة.

يُمكن وصف هذا الجيش بأنّه «مؤسسة الحكم»، وهو مصطلح يضمّ تحته مسؤولي البيروقراطية (**القلمية** [أهل القلم]) والعسكريين (**السيفية** [أهل

(٢) يُستعمل لقب «السلطان» بالعموم لوصف أيّ حاكم مسلم مستقلّ منذ زمن السلاجقة فصاعداً، ومن ثمّ فإنّه ليس لقباً مناسباً لوصف حكّام الإمبراطوريات الكبرى في أزمنة البارود؛ ففي هذه الإمبراطوريات، واتّباعاً لبعض الحالات السابقة، كانوا أحياناً يستعملون لقب «سلطان» لبعض الشخصيات الدنيا في البلاط. أما المصطلح الأكثر شيوعاً لوصف الإمبراطور فقد كان **البادیشاه**.

السيف])، بحيث تغدو السلطة المركزيّة كلّها كياناً واحداً. مع الأسف، ربما لا يمكن الاستمرار في استعمال المصطلح، لأنّه يفترض وجود تعارض حادّ مع مؤسسات المسلمين الدينية، التي تمّ دمجها (المؤسسات **العلمية**) في أعلى هرم الحكم المطلق(٣). كان جميع العاملين في نظام الحكم المطلق يُشكّلون جسماً واحداً، بوصفهم «**عسكريين**»، معفيين من الضرائب، وبوصفهم خاضعين نظرياً للانضباط العسكري ولجهازهم القضائي الخاص؛ وكان المسؤولون في أعلى البيروقراطية مرتبطين غالباً بالعسكريين بالمعنى الخالص (**السيفية**). ومثل نظرائهم في الهند، كان هؤلاء الموظّفون الإمبراطوريّون يُعتبرون هم الحملة الحقيقيين للثقافة العثمانية بالمعنى الخاصّ.

ولكنّ الأمر لم يقتصر على النظر إلى السلطة المركزية بوصفها جيشاً فاتحاً موحّداً. إنّ الفكرة المرافقة لذلك هي أنّ هذا الجيش هو جهاز شخصي في خدمة البادیشاه، وهي فكرة تطوّرت على نحوٍ موسّع ومفصّل من تقليد الجند العبيد الذي تطوّر منذ الأزمنة العباسية المتأخّرة، وساد في المرحلة الوسيطة المبكّرة. بعيداً عن العائلات العسكرية المستقرّة في الأراضي الزراعيّة، التي كانت لا تزال محتفظة بشيء من قوّتها، كانت الشريحة العسكرية بمعنى الكلمة من «رجال الجيش» مؤلّفةً بالأساس من العبيد الشخصيين التابعين للملك حصراً، سواء أكانوا جنداً أم إداريين في مناصب رفيعة في البيروقراطية؛ غير أنّ معيار الولاء الشخصي والتبعيّة للملك الذي تمثّل فيهم قد انتشر على نطاق واسع حتّى بين رجال الجيش،

---

(٣) لقد تمّ اقتراح مصطلح «مؤسسة الحكم ruling institute» من قِبل ألبرت هو ليبير. انظر:

Albert Howe Lybyer, *The Government of the Ottoman Empire in the Time of Suleiman the Magnificent* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1913).

واستعمله كلٌّ من هاملتون جب وهارولد بوين في عملهما **المجتمع الإسلامي والغرب**، بديلاً عن مصطلح «الحكومة»، للإشارة إلى التنظيم الذي اتخذته السلطة المركزية الإكراهية واستقرّت عليه؛ انظر:

H. A. R. Gibb and Harold Bowen, *Islamic Society and the West*, 2 vols. (New York: Oxford University Press, 1950 and 1957).

وقد تمّ وضعه على الطرف المقابل من المنظّمات الأخرى الكثيرة (خاصّة المنظمات الدينية للملل المختلفة بأنظمتها القضائية، والتي كان المسلمون يطلقون عليها «المؤسسة الدينية» لتمييزها عن «الكنيسة» بالمعنى المسيحي) والتي كانت تتولّى قدراً كبيراً من عمليّة الحكم.

بخاصّة الجانب العسكري، والذين لم يكونوا عبيداً للملك قانونياً.

أصبح العثمانيون أكثر تنظيماً في هذه المسألة؛ فقد بات الإنكشارية وبعض الأجسام العسكرية الأخرى، بل ومعظم أصحاب الرتب العليا في الإدارة المركزية، يُجنّدون حصرياً من فتيان العائلات المسيحية، خاصة في محافظات البلقان (كان يُطلق على هذا الشكل من التجنيد الإجباري نظامُ الدفشرمة). وقد تزايدت أهميّة هذا الشكل من التجنيد مع تطوّر الإمبراطورية. كثيراً ما كان يتمّ إرسال هؤلاء الفتيان ليبدؤوا تدريبهم في بيوت السادة الزراعيين الريفية، حيث يتعلّمون التركية العثمانية ويدخلون في الإسلام (نادراً ما كانوا يرفضون الدخول في الإسلام؛ بل إنّ بعض العائلات كانت تسعد بأن ترى أبناءها يحظون بهذه الفرصة للترقّي)، ثمّ يُؤتى بهم إلى إسطنبول ليتدرّبوا على الخدمة الخاصة. كان مُعظمهم يُدرّبون ليصبحوا من جنود المشاة، في حين كان يتم اختيار الواعدين منهم ليتبوؤوا المناصب العليا مستقبلاً، والتي كانت تشمل جميع أنواع المناصب العليا في الدولة؛ وكان هؤلاء يتلقون تدريباً على جوانب الثقافة الإسلاماتية كافّة، وقد ينتهي بهم المطاف في مناصب عليا للغاية.

كان يتمّ تجنيد أفراد هذه الطبقة من الجهاز العسكري الإمبراطوري أحياناً عبر شراء العبيد، وبخاصّة من الجورجيين. كما كانت هذه الكوادر العثمانيّة تضمّ عدداً ممن تحوّلوا إلى الإسلام طوعاً من المسيحيين الأجانب (وبعضهم من المُدرّبين تدريباً جيّداً). ولكنّ جميع هذه الفئات كانت تفتقر إلى الروابط المحلّية مع المجتمع العثماني، إلا من جهة علاقتها بالباديشاه. كان المتدرّبون والجنود والمسؤولون يشكّلون معاً جسماً واحداً كبيراً من العبيد، يعيشون من حيث المبدأ ضمن نظام البيت الملكي. فكان المتدرّبون يتولون مهامَّ من قبيل العناية بحدائق الباديشاه. ولم يكن يُسمح للإنكشارية أن يتزوّجوا في أثناء خدمتهم، لئلا يفقدوا روابطهم مع هذا الجسم المشترك (كان لدى النبلاء في السابق أجسام مشابهة من العبيد أيضاً، ولكنها كانت أصغر حجماً وأكثر تواضعاً).

في الواقع، تمّ التخفيف من دور الباديشاه بحكم حضور منصب الوزير الأكبر [الصدر الأعظم]. وقد تعاظمت أهميّة هذه المنصب في ظلّ حكم

محمد الثاني، ثمّ بات ذا سلطة شاملة، لا يشاركه ولا يُنازعه فيها أحد، في ظلّ حكم سليمان. فقد كان الوزير يرأس جهاز الدولة بأكمله: فهو القائد الأعلى للجيش في الحروب، وهو رأس الجهاز المالي والقضائي في السلم، وتحت إمرته مجموعة من الوزراء، لا يقطعون في أمرٍ من دون إذنه. كانت القوات العسكرية تحت إمرة اثنين (وأصبحوا ثلاثة لاحقاً) من كبار القادة، أو **البكلربك**، أحدهم يتولّى الروملي [الجزء الأوروبي من الدولة العثمانية] والآخر يتولّى الأناضول [الجزء الآسيوي منها]. وكان القضاة يُعيّنون من خلال قاضيين عسكريين، [وأحدهما:] **قاضٍ عسكري**؛ أحدهما في الأناضول والآخر في الروملي. أما الوزير الأكبر فقد كان منصبه يفوق أولئك جميعاً: وكانت مكانته محفوفة بشيء من مراسم التبجيل والحفاوة (بالطريقة الإسلاماتية العامة)، ولم يكن ما يلقاه من احترام أقل بكثيرٍ مما يلقاه الباديشاه. كان يُطلق على مكتبه اسم «الباب العالي»، وهو الاسم الذي بات الأجانب يُطلقونه على الحكومة العثمانية ككل. من حيث المبدأ، كان الملك بمثابة المشرف العام الذي يُقرّر مصير عبيده، بمن فيهم الوزير الأكبر؛ وكان يستعمل هذا الحقّ عملياً أيضاً، إذ كثيراً ما حوكم الوزير الأكبر وانتهى الأمر بإعدامه؛ ولكن مع الأسف (وكما هي الحال في العديد من الملكيّات الإطلاقيّة) كان هذا السيناريو غالباً ما يحدث بسبب دسائس الحريم لا بسبب رقابة الباديشاه.

مع التوسّع الكبير في رقعة الدولة في ظلّ حكم سليم، تعاظمت حظوظ الرعاية الشخصية في الحكم الملكيّ المطلق. شكلّ العسكريون «الآتون من الخارج» من أجسام العبيد طبقة متضامنة تنافس الأرستقراطية التركيّة القديمة. وهكذا بات الباديشاه وعمّاله في قمّة السلطة قادرين على التحكّم بالإمبراطورية من خلال التلاعب بكلتا المجموعتين ضدّ بعضهما البعض. ولكن، مع زيادة رقعة الإمبراطورية، بات من الممكن إقطاع الأراضي الجديدة، خاصّة في أراضي العرب، للمسؤولين القادرين على التنقّل بحكم انعدام جذورهم المحلية، بدلاً من توسيع حظوظ الأرستقراطية العسكرية التركية القديمة. كانت هذه الإقطاعات (**التزام**)، على خلاف معظم الإقطاعات العسكرية الصرفة (**تيمار**)، تعود بالدخل مباشرة على الخزينة المركزية. إضافة إلى ذلك، أصبحت الأرستقراطية القديمة قوّة عسكرية

ثانوية، ممثّلة بسلاح الفرسان، في حين كان «الآتون من الخارج» مرتبطين بقوّات المشاة بتنويعاتها المختلفة. في نهاية هذا التنافس، انتصر «الآتون من الخارج». وقد صاغ ذلك مناخ الإمبراطورية وضبط إيقاعها في عهد سليمان. في القرن السابع عشر، كان من مستلزمات تبَوُّء المناصبَ العثمانية العليا (من غير المناصب الشريعية) أن يكون المرء مسلماً وألا يكون أحد أفراد العائلات القديمة الراسخة. وقد ترسّخ ذلك من خلال تشريع يقضي أن يكون المسؤول سابقاً أحد العبيد التابعين للباديشاه (وهو ما لا يُمكن لمسلم بالولادة أن يكونه)، إلى درجة أنّ الباديشاه كان له أن يُصادر ميراثه عند موته ويقصي أولادَه إن شاء. أما أبناء المسؤولين (الذين كانوا في العادة يرثون بالفعل ما يتركه آباؤهم) فقد كانوا يصبحون جزءاً من طبقة السادة العثمانيين، ويحرمون بالتالي من تبوُّءِ المناصب الحكومية. بناء على ذلك، إذا ما أراد أحد أبناء العائلات القديمة أن يترقى في السلم السياسي، فإنّ عليه أن يستسمح من الباديشاه لكي يصبح أحد «عبيده» قانوناً، وهو ما فعله الكثيرون.

مثلما حدث في الدولة الصفويّة، فإنّ ذات العناصر التي عزّزت من قوّة السلطة المركزيّة قد أضعفت من طابعها العسكري. أسهمت هيمنة عبيد الإمبراطورية (ونظام الإيرادات المباشر للخزينة المركزية) ـ على حساب العائلات القديمة ذات المنح والإقطاعات العسكرية الصريحة ـ في تعزيز الطابع المدني للحكومة، على الرغم من بنيتها العسكرية الرسمية. وعلى الرغم من أنّ عمّال البيروقراطية لم يكن يُسمح لهم بالصعود إلى المناصب العليا، إلا أنّ العادة كانت تقضي (وليس دائماً) بأن يترأس العسكر الذين تلقوّا حصّة أكبر من التعليم والأدب مناصب الإشراف على الخزينة، فيحوزوا بذلك الصدارة على أصحاب المناصب العسكرية القتالية المحضة. ومثلما هي الحال في الهند، كانت كتابات الدواني شائعة في البلاط؛ ذلك أنّها تشرعن حكم الملك المطلق بوصفه «الخليفة الحق» الحامي للعدالة، وتضع الجند في مرتبة ثانوية. كان الشعور بالدولة في حدّ ذاتها قويّاً على نحو يجعلها مستقلّة عن مكانة الأفراد العابرين وعائلاتهم؛ وقد دعم ذلك سلالةٌ حاكمة استمرّت لقرون عديدة بوصفها مركز البنية البيروقراطية، التي باتت أكثر قدرةً على تولّي إدارة شؤونها من دون الرجوع إلى شخص الباديشاه. بل إنّ الدولة كانت تعتبر مستقلّة، لا عن شخص الباديشاه فقط، بل عن العائلة

الحاكمة كلها، على الرغم من أنّ الدولة كانت تُعتبر خادمةً لها بحسب النظرية العسكرية؛ فقد جرى النقاش حول إمكانية أن ينقطع نسل عثمان، وطُرح سؤال من هي العائلة الأحقّ بخلافة منصب العثمانيين في إسطنبول إن حصل ذلك(٤).

مع ذلك، ظلّت مؤسسات السلطة المركزيّة قائمةً على رؤية عسكرية؛ فعلى امتداد القرن السادس عشر والجزء الأكبر من القرن السابع عشر، كانت وظائف الخدمة العامة لا تزال مرتبطة بالقوات المسلّحة، التي تشكّل لبّها وعمادها. وكانت القوّات المسلّحة بدورها لا تزال تعتمد على الغنائم التي تجنيها من الحروب بهدف الحفاظ على روحها المعنوية، وعلى المستوى الذي اعتادته من الدخل (كانت مسألة رفع مرتّبات الإنكشارية وأجورهم قادرةً دوماً على خلع السيّد إذا ما لم يكن مستعدّاً لإعطائهم ما يريدونه من ثروة الإمبراطورية). إضافة إلى ذلك، كانت الأيديولوجيا التي ربطت نزعة الحكم المطلق بالطبقات المهمّة اجتماعياً من رعاياها أيديولوجيا تعزّز النظرة العسكرية (كما أنّها كانت هي الأخرى تعتمد على النجاح العسكري بدرجةٍ ما، للحفاظ على حيويّتها). يُمكن للجنود والإداريين، الذين كانوا قانونياً بحكم العبيد للباديشاه، أن يقولوا بأنّهم يخدمون هذا الحاكم فقط دون غيره، والذي يشاركهم مكاسبه وغنائمه بسخاء. وكان لمفكّري البلاط أن يتعاملوا مع النظام الحاكم من خلال مُثل **الفلسفة** المتأخرة عن الملك العادل. أما بالنسبة إلى مالكي الأراضي والطبقات العاملة، فإنّ هدف الدولة كان هو الحفاظ على الإسلام ونشره: فالحاكم الحقّ هو الغازي الأكبر، الذي، وإن لم يعد يتزعّم الفرق المقاتلة في الثغور، ما يزال الممثّل الشرعي لقانون الشريعة، وبالتالي الممثل لعلماء الشريعة(٥).

---

(٤) كثيراً ما ينزع الأوروبيون المسيحيون، بحكم اعتيادهم على مبدأ الوراثة الثابتة للمناصب، إلى أن ينظروا إلى أيّ اقتراح طُرح على طاولة التفكير بوصفه قانوناً مُقرّراً؛ ومن هنا ظهر الافتراض بأنّ خان القرم هو الوارث الممكن للعثمانيين، الذين كانت سياساتهم السلالية في وراثة المناصب تجعلهم دوماً عُرضة للانقراض والفناء. إنّ في كتاب إيه. دي. ألدرسون **بنية السلالة العثمانية** معلوماتٍ ثرية، غير أنّه لا يستطيع الإفلات من الانحيازات السائدة في الغرب والقائلة بضرورة وجود قاعدة ما لتعيين آلية الخلافة، لتتمّ شرعنتها إلهياً. انظر:

A. D. Alderson, *The Structure of the Ottoman Dynasty* (Oxford: Clarendon Press, 1956).

(٥) في أيّ دراسة عن المؤسسات العثمانية قبل القرن الثامن عشر، عادةً يتمّ البدء من كتاب =

اندماج قانون الشريعة والحكم الملكيّ المطلق وتكاملهما

أدّت الشريعة دوراً رئيساً في جميع الإمبراطوريات؛ غير أنّ دور التوجّه الجماعويّ للشريعة في الإمبراطورية العثمانية قد تجاوز مجرّد ربط حياة البلاط بالحياة الحضرية الشعبيّة، بل إنّه أصبح عنصر الإلهام الأكثر محورية لأشكال الثقافة العليا في حياة البلاط نفسها، فكان دوره شبيهاً بالدور الذي أدّاه التشيّع المهدوي في الدولة الصفوية، والدور الذي أدّاه تقليد الطموح المغولي في الدولة الهندية. لقد تمتّع العلماء، في المجتمع العثماني، بدور رفيع.

كان العلماء، المتسيّدون اجتماعياً، ميّالين لوقت طويل إلى عقد مساومات مؤقّتة مع الحكام العسكريين للمجتمع الإسلاماتي، وهي مساومات كانت ترقى في بعض الأحيان إلى درجة التحالفات. بعد سقوط دولة الخلافة العليا، بات ذلك يعني بدرجةٍ ما منح العلماء الشرعيةَ للأمراء بوصفهم سلطة شرعيّة ضمن مجال محدّد؛ في المقابل، كان على الأمراء أن يتركوا العلماء

= هاملتون جب وهارولد بوين العظيم، **المجتمع الإسلامي والغرب** (مذكور أعلاه)؛ ولذلك فإنّ الأمر يستحقّ أن نتحدّث عن بعض نقاط ضعفه. إنني أرى بأنّه ينطلق من بعض الافتراضات السائدة التي لم يتمكن الكاتبان من تجاوزها، على الرغم من أنّ المسائل التي يقرّرها قد تؤدّي إلى تقويض هذه الافتراضات في ذهن القارئ. وسأذكر على وجه الخصوص ثلاثةً منها، تتجلّى في العديد من التفاصيل: (أ) إنّ التقليد الثقافي المركزي للحاضرة الإسلامية يُمكن أن يُعرّف حصراً من خلال العرب، والعرب السنّة بخاصة؛ بل ولاحقاً من خلال سوريا ومصر بالأساس. وبحكم هذا التصوّر، تنهض المقارنة التي يعقدها المؤلّفان بين المؤسسات العثمانية و«الماضي» المملوكي، بدلاً من أن يعقداها على سبيل المثال مع التقليد السلجوقي ـ المغولي ـ التيموري في الأراضي الأكثر مركزيّة؛ وإن كان أحد أسباب ذلك هو قلّة الدراسات ذات الصلة بالتقاليد الأكثر مركزية. (ب) تتمّ المماهاة والربط بين مصالح ورفاه الحكومة الإطلاقية المركزية وبين مصالح ورفاه المجتمع العثماني ككل من دون فحص طبيعة هذا الارتباط أو مدى تحقّقه؛ بحيث يُنظر إلى تراجع الحكومة المركزيّة آلياً على أنّه تراجع في القوة العسكرية وفي القوّة الاجتماعيّة العامة. مع التأكيد على أنّ جب وبوين قد أظهرا مقدار الأهمية الفائقة للمؤسسات الأخرى من غير مؤسسات الحكم المطلق. غير أنّهما لم يتمكنا من الإفلات من (ج) طريقة التفكير النابعة من النقطتين السابقتين: أنّ دراسة ظروف المنطقة المجاورة لمركز الحكومة المطلقة ودراسة الولايات العربيّة السنية المهمة، سوريا ومصر (وهذا عملياً هو نطاق اشتغال الكتاب)، يُمكن أن يوصلنا إلى صورة وافية عن واقع حال الإمبراطورية ككل (أي في المجتمع الإسلامي ككل، الذي يظهر في مقابل «الغرب» في العنوان). مرة أخرى، فإنّ هذا الانتقاء [لنطاق اشتغال الكتاب] ينجم بالأساس عمّا تصادف توفّره من مادّة بحثية، وإذا توجّب قبوله فلا بدّ من شيء من التحرّز في ذلك. وعلى القارئ أن يظلّ منتبهاً لئلا يقع في أسر نتائجهما.

كجسم اجتماعيّ لا ينبغي المساس به، وألا يتدخّلوا في المجال الاجتماعي الذي يسيطر عليه العلماء. في ظلّ الدول ذات التراث المغولي، وجد العلماء أنفسهم في موقع أكثر ثانوية، ضمن الدول العسكري الشمولية؛ وفي الإمبراطوريات الكبرى التي تلتها، خسروا لبعض الوقت المزيد من استقلالهم الذاتي، عندما أصبحت الأشكال الثقافيّة المختلفة مرتبطة بالمؤسسات الإمبراطورية. لقد ترافق الاعتماد على علماء الشيعة بدلاً من علماء أهل السنة والجماعة في الإمبراطورية الصفوية في البداية مع إخضاع علماء الشيعة لسلطان الدولة، غير أنّ ذلك قد تمّ على نحوٍ لا يتوافق مع تصوّرات الشيعة عن الشريعة، وسرعان ما عمل العلماء على تحرير موقعهم في الدولة. في النهاية، إن كان ثمّة تحالف، فإنّه قد تمّ وفق معايير العلماء. أما في الهند، فقد تمّ إخضاع العلماء لسيطرة أكبر، وانحصر دورهم حينئذ بتطوير معايير الثقافة الكونية، كي لا يؤدّي تطبيق الشريعة الكامل إلى تقويض الروابط بين المسلمين والهندوس، التي اجتهدت الإمبراطورية في رعايتها وتطويرها؛ في نهاية المطاف، تمكّن العلماء الأكثر تصلّباً من إزاحة هذا التوازن وخلخلته على نحوٍ أدّى إلى انهيار النظام، في صورته السياسيّة العظمى على الأقل.

في الإمبراطورية العثمانية، تمّ الحفاظ على التحالف بين العلماء والأمراء على أساس متساوٍ وندّي، يُمكن وصفه بأنّه نوعٌ من التراكب والتآلف؛ فقد أصبح العلماء خاضعين لسيطرة الدولة، ولكنّهم في أثناء ذلك جلبوا الشريعة معهم إلى مركز حياة الدولة. وهكذا تمّ تأكيد التحالف القديم بين أهل السنة والجماعة وبين الأمراء على أساس مختلف، بحيث بات الباديشاه يتمتّع بسلطة موسّعة، تشمل جوانب الشريعة المختلفة في المجتمع؛ في حين لقيت الشريعة وممثّلوها اعترافاً كاملاً في أعمال الحكّام العسكريين. إذاً، لم تصبح المؤسسة الدينية مستقلّة، مثلما حصل عند الصفويين، ولم تضطر إلى التسامح مع تشكّل شراكة متينة بين المسلمين والمسيحيين، على غرار ما حصل في الهند. لقد كان ممثّلو الشريعة يشعرون بالعموم بأنّ الإمبراطوريّة لهم.

تكمن جلّ الفروقات بين الإمبراطوريّات في العمق التاريخي لماضي كلّ واحدة منها. مثل الإمبراطورية العثمانية، كانت الإمبراطوريتان التيمورية والصفوية قد نشأتا عن كيانات سياسيّة تعود إلى زمن النفوذ المغولي، وقد

عكست جميع هذه الإمبراطوريّات الظروف السياسيّة المختلفة لذلك العصر: الممالك التيمورية التي تقوم على مبدأ الفتح والتوسّع ثم الانقسام الذاتي؛ وكذا كانت الطريقة الصوفية العسكرية للصفويين في سيطرتها على المؤسسات المحلّية لإحدى المدن واتخاذها قاعدة لها. في الحالة العثمانية، كانت جذور الدولة تعود بالأساس إلى دولة الغزاة الحدودية. إذاً، تحدّدت المُثل التكوينية المؤسِّسة لكلّ إمبراطوريّة تبعاً لتراثها الأصلي، على النحو الذي تطوّر عليه أثناء تأسيس الإمبراطورية. استلهمت الإمبراطورية الهندية التصوّر المغولي والتيموري عن العظمة الكوزموبوليتالية، والذي تصاعد واشتدّ بحضور الجرأة الهنديّة وتثقيفها لهذا التصور؛ أما الدولة الصفوية فقد استلهمت الحماسة الإصلاحية للشيعة في قلب أراضي الإسلام القديم؛ وأما الإمبراطورية العثمانية فقد استلهمت شعور الغزاة بمهمّة مجتمعهم الواقف على تخوم الحاضرة المسيحية التي لا تكفّ عن مقاومتهم.

ولكن، بينما كان على الدولة في الحالتين الأوليين [الصفوية والتيمورية] أن تمرّ بأطوار من الاضطراب وإعادة التنظيم في طريقها نحو أن تصبح إمبراطورية، فإنّ الدولة العثمانية قد تطوّرت بطريقة أكثر تدريجيّة ومرحلية. وهكذا حازت مؤسسات الإمبراطورية الواسعة، لا روحاً مركزية ملهمة وحسب، بل استمراريّة صلبة تعود إلى المؤسسات القديمة التي تشكّلت عندما كانت الدولة لا تزال دولة محلّية صغيرة. وقد كان من النتائج العرضية لذلك أنّ الإمبراطورية، حتّى في المناطق التي تسيطر عليها بإحكام، كانت مقسّمة دوماً إلى جزأين: الولايات المركزية في الأناضول والروملي من جهة، والولايات التي استحوذت عليها متأخّرة في الجنوب الشرقي، أي في بلاد العرب بالأساس من جهة أخرى؛ لم تكن المؤسسات العثمانية قد تطوّرت على نحوٍ فاعل إلا في المحافظات المركزية. ولعلّ من النتائج المهمة لذلك التجذّر العميق للعديد من السمات والمؤسسات في المجتمع الأصلي الذي تشكّلت فيه الدولة. ففيه، لم يتم فقط دمج التقاليد المختلفة وتكاملها معاً، بل إنّ هذا التكامل قد تجسّد في عدد كبير من المؤسسات المترابطة التي تأسّست محلياً على نحوٍ يحظى باحترام الأعراف المحلية؛ ولم يكن تغيير أحدها دون الأخريات ممكناً إلا بوجود ضغوط قويّة من قبل المصالح الجديدة.

على وجه الخصوص، كان الشعور الجماعوي للروح الشعبية ـ الذي يُمكن تتبّعه (على الرغم من تحوّلاته) بالعودة إلى الغزاة الأوائل ـ شعوراً حاضراً ومتشعباً على نحوٍ واسع؛ ولكنّه بات مختلطاً مع جملة من البواعث، وبات خاضعاً للتهذيب والضبط بعد تجربة طويلة من المسؤولية. لم تتوطّد العلاقة بين العلماء والدولة على إثرِ فرض نظام حكم جديد، بل من خلال سيرورة تطوّر بطيئة انتقلوا فيها من مرحلة عدم اكتراث الغزاة لآراء العلماء المنشغلين بالكتب والمطوّلات إلى مرحلة من الاحترام العميق لهم بوصفهم دعامة التضامن الجماعي. غير أنّ المُثل المركزية للغزاة قد استمرّت في الهيمنة على مخيال المسلمين العثمانيين. تصاعد دور علماء الشريعة في تحديد معايير الحياة الحقّة، في مقابل دور دراويش الصوفية [واحدهم: **بابا**] المرتبطين بالقبائل وسكان المناطق الحدودية، مثلما أنّ المدينة قد حلّت محلّ القبيلة والمعسكر كبؤرة للحياة الاجتماعية. ولكنّ الغزاة كانوا دوماً مدركين بأنّ جهادهم وقتالهم هو في سبيل مجتمع المسلمين ككل، وهو المجتمع الذي يُمثّله العلماء. إذاً فقد كانت القضية العثمانية آنذاك لا تزال مُعرّفة بأنها قضية القتال في سبيل الإسلام. ومع مرور الأجيال، فرضت هذه الحقيقة نفسها بدرجة أكبر على الدولة. بناء على ذلك، كانت المؤسسات الاجتماعية المخصوصة، بل والإيقاع الأخلاقي للإمبراطورية المركزية، قد تجذرا بعمق إبان زمن فتوحات سليم للأراضي العربية (١٥١٧)، وهذا ما منح الدولة دورها القيادي في الحاضرة الإسلامية ككل.

يبدو أنّ ذريّة الغزاة من مالكي الأراضي قد قبلت بالقيادة الدينية للطبقات الحضرية العليا، الذين كانوا يتبعون الطرق الصوفيّة ذات المنزع الشريعي ويتّبعون علماء أهل السنة والجماعة. كانت قضيّة انتصار الإسلام على الكفار بالنسبة إليهم هي قضية الجسم الأساسي من المجتمع المسلم بالصورة التي استقرّ عليها. ظلّت روح الغزاة القديمة حاضرة في بعض صورها بين قوّات الإنكشارية، الذين كان لدى بعضهم ـ على الرغم من تجنيدهم إلزامياً ـ حميّة كبيرة للإسلام. كان مدخل معظم الإنكشارية لفهم الإسلام الذي يقاتلون في سبيله هو الطريقة البكتاشية، وهي طريقة صوفية ذات نزوع شيعي خفي تعارض كافّة أشكال الذهنية الشريعية، ويبدو أنّ الإنكشارية قد ارتبطوا بهذه الطريقة لوقتٍ طويل على نحوٍ غير رسميّ. غير

أنّ الإنكشارية كانوا يمثّلون هم أنفسهم مبدأ جماعوياً، من جهة أنّهم، بوصفهم مسلمين، قد حلّوا محلّ القوات المسيحية، التي كان العثمانيون الأوائل يُجنّدونها على نطاق واسع في بدايات عهدهم. وقد تزامنت الاستعاضة عن القوات المسيحيّة بالإنكشارية المسلمين مع بداية تحوّل العديد من المسيحيين الذين أُقطعوا بعض الأراضي العثمانية إلى الإسلام (بخاصّة بعد ١٥٠٠)؛ وهكذا أصبحت الطبقة العسكرية المرتبطة بالأرض الزراعيّة مسلمة بالكامل. هكذا باتت صفوف الإمبراطورية العثمانية تُمثّل جبهة مسلمة جماعيّة صارمة، بخلاف حال الإمبراطورية الهنديّة بما ضمّته من قادة عسكريين، ومالكي أراضٍ، وأتباع من الهندوس. مع سليم، وصل التأكيد على الإسلام الجماعي، بحكم منطقه الطبيعي، إلى طور التمييز الداخليّ أيضاً: إذ لا يكفي أن يكون العثمانيون مسلمين، بل يجب أن يكونوا من أهل السنة والجماعة وأن يكونوا أحناف المذهب؛ وقد عزّزت المذابح ضدّ الشيعة من هذا النزوع نحو التماثل الجماعوي (غير أنّ سليماً لم ينجح في مسعاه هذا تماماً، حتى مع الإنكشارية، الذين لم يتخلّوا عن تعاطفهم مع الطريقة البكتاشية).

ولي خليفة سليم، سليمان «**القانوني**» (١٥٢٠ ـ ٦٦) ـ الذي عُرف في الأراضي الغربيّة باسم «سليمان العظيم»، إذ إنّه اشتهر هناك بقوّته العظيمة والمذهلة أكثر مما عُرف من خلال أعمال التنظيم الإدارية التي تمّت في عهده ـ عَرْشَ الإمبراطورية في عصرها الكلاسيكي، عندما كانت مؤسساتها المركزيّة قد استقرّت وتقوننت وفق روح الشريعة والنزعة الجماعوية. يُمكن مقارنة عصره من جهة جلاء روحه وقطعيّة مزاجه بعصر أكبر في الهند، الذي جاء بعده بجيل بروح ومزاج مختلفين تماماً. إلا أنّ ما جرى في الدولة العثمانية، بخلاف حالة أكبر، كان تطوّراً وتدعيماً لأساليب وطرائق موجودة سلفاً. حتى في الثقافة الأدبية والفنية، مثّل عهد سليمان العصر الكلاسيكي للمجتمع العثماني كتجسّد للإسلام الجماعوي.

ترافق التأكيد على الجماعوية بالضرورة مع تعظيم الشريعة، التي يعبّر بها المجتمع على المستوى البرّاني عن حياته المشتركة. حظي علماء الشريعة بمكانةٍ وتقديرٍ كبيرين، وباتت مرجعيّتهم أكثر رسوخاً وسلطتهم أعظم نفاذاً. وكان على الواحد منهم أن يتلقّى تدريباً طويلاً وأن يخضع لاختبارات وإشراف رسميّين، حتى يتأهّل إلى دخول السلك الرسمي للعلماء. وقد كان

القضاة والمفتون يتمتّعون بحصانة معتبرة، وكانوا منظّمين على نحوٍ جيّد. كان المفتي الأكبر للدولة (الذي يُعرف بـ «**شيخ الإسلام**») يتمتّع بسلطة راسخة تخوّله عزل الباديشاه في حال ثبوت عدم أهليّته، وقد حصل ذلك بالفعل (عندما كان ثمّة فصيل قويّ يدعم ذلك).

في الوقت نفسه، كان العلماء مندمجين ضمن نظام الدولة على نحوٍ وثيق؛ فقد كانت تنظيماتهم، التي تتوزّع على أنحاء الإمبراطورية، تتمركز في إسطنبول، حيث يُمكن أن يُخلع رؤساؤها بمرسومٍ من الباديشاه إن شاء. كانت المناصب المركزية الكبرى، بل والمناصب التيٍ يشغلها العلماء في الأقاليم إلى حدٍّ ما، تُمنح على أساس هرم مناصب cursus honorum مفصّل وصارم، والذي يشمل مستويات متراتبة من التحصيل الدراسي والتدريس في المدارس الكبرى في منطقة العاصمة. وهكذا كان أصحاب بعض المناصب يملكون القدرة على التعيين في جميع المناصب الشريعية في الإمبراطورية؛ للدقّة، كان هناك العديد من المناصب المدعومة من الأوقاف والتي كانت تتمّ إدارتها على نحوٍ شخصيّ بحسب رغبة مؤسس الوقف. حافظ العلماء المحليون بقدرٍ كبير على استقلالهم الذاتي، ولكن هنا أيضاً، كان لأكبر العلماء المحليين سلطةٌ رسمية تخوّله عزل أيّ عالمٍ من الجسم المنظّم للعلماء[٦].

---

(٦) منذ وقت طويل، تمّ تفنيد الأسطورة القائلة بأنّ سليماً الأوّل قد ورث لقب الخليفة من آخر الخلفاء العباسيين في مصر، وأنّه ورث معها السيادة المطلقة على جميع المسلمين (السنة). غير أنّ التصوّر القائل بأنّ العثمانيين قد زعموا شيئاً كهذا قد استمرّ بصورٍ أكثر خفاء. يُشير البعض إلى سيطرة الباديشاهات العثمانيين على مكة والمدينة ـ وهو ما منحهم مكانة دينية ولاشك ـ غير أنّ العثمانيين قد استعملوا اللقب نفسه الذي استعمله المماليك المتواضعون، «خادم الحرمين الشريفين». إنّ ما دعم فكرة «**الخلافة العثمانية**» هو توفيق العثمانيين بين الدولة والشريعة. غير أنّ ذلك لم يتمّ إلا على أساس معايير **الفلاسفة** والمنظّرين القانونيين المتأثّرين **بالفلسفة**، وهو ما ينطبق على المَمالك العظمى الأخرى في تلك المرحلة: كان جميعهم **خلفاء** ضمن الأراضي التابعة لهم. غير أنّ العثمانيين، مثل جميع أشكال الحكم المطلق الزراعاتي، لم يكونوا يقبلون فكرة أنّهم حكّام مثل غيرهم من الحكّام؛ وكانوا كثيراً ما يستعملون صيغ التفخيم ويحبّون أن يُخاطبوا بها. ولكن، قبل نهايات القرن الثامن عشر، بل وربّما حتى القرن التاسع عشر، لم يكن أيّ شيء من ذلك يُشير إلى ادّعاء حصريّ بأحقّيتهم بالخلافة التاريخية وبما يصاحبها من سيادة عليا. لقد تمّ إيضاح ذلك في عمل توماس آرنولد **الخلافة**، وفي مقالة هاملتون جب المختصرة على أهميّتها. انظر:

Thomas Walker Arnold, *The Caliphate* (Oxford: Clarendon Press, 1924), and H. A. R. Gibb, "Some Considerations on the Sunni Theory of the Caliphate," *Archives d'histoire du droit oriental*, vol. 3 (1939), pp. 401-410. =

كانت مؤسسات الشريعة هذه تقف مستقلّة بمعزلٍ عن جسم نظام الحكم المطلق. وبخلاف معظم مؤسساته [نظام الحكم المطلق]، كان المشتغلون في مؤسسات الشريعة غالباً من العثمانيين بحكم المولد، أي من أعضاء العائلات القائدة في المجتمع بعامّة؛ لم تكن الفرصة سانحة للعثمانيين بحكم الولادة أن يترقوا إلى المناصب العليا إلا من خلال هذه المناصب. لم يكن ثمّة تنافس بين أجسام العبيد بوظائفهم العسكرية - الإدارية والعلماء العثمانيين بمناصبهم الشريعية إلّا عندما يصل أفرادهما إلى أعلى المناصب في الدولة. غير أنّ الإدارة المركزيّة كانت تعمد إلى فصل أجسام الموظّفين عن بعضها لتكون لها الحريّة في العملية الإدارية، غير أنّ ذلك في الوقت نفسه كان عنصراً أساسيّاً سمح بالتعاون الوثيق بين هذه الأجسام على أساس من المكانة المتساوية بين مسؤولي الدولة وعلماء الشريعة.

إنّ الدور الذي أدّته الشريعة في الدولة شبيه بالدور الذي أدّاه ممثّلوها: أي إنّ سلطتهم كانت ممأسسة على مستوًى عالٍ، ولم تكن عرضةً للتدخّل من خارج دائرتهم الخاصة؛ ولكنّ المبادرة ظلّت بيد السلطة المباشرة للحكم المطلق. منذ الأزمنة المغولية على الأقل، استدخلت السلطات الملكيّة مصطلح **العرف** من الشريعة. في الاستعمال العثماني إذاً، كان **القانون** (وهي كلمة اقتبستها العربيّة في وقت مبكر من اليونانية) يستعمل للمراسيم الإدارية الإمبراطوريّة والتي تكتسب شرعيّتها من **العرف**. كانت هذه القوانين هي المرجع الأساسي للإدراة؛ فقد كانت لاشخصيّة وقابلة للاستمرار، إذ كان يُتوقّع أنّ تظلّ **قوانين** البادیشاه ملزمة لمن يخلفه. أما الآن فقد باتت **القوانين** تُمنح مصادقة تفصيلية من العلماء ليؤكّدوا موافقتها للشريعة. تمّ الحفاظ على احترام الشريعة على نحوٍ مستمرّ. على سبيل المثال، تمّ تجنّب تقسيم حقوق ملكيّة الأراضي، التي عادةً ما كانت تقسّم بحكم تطبيق قواعد المواريث على الأراضي، ولكنّ ذلك لم يتمّ عبر استدعاء **عرف** من خارج الشريعة، وإنّما من خلال افتراض حالة ملكيّة متخيّلة، بحيث يصبح الميراث

= أعيد نشرها في:

H. A. R. Gibb, *Studies on the Civilization of Islam*, edited by Stanford J. Shaw and William R. Polk (Boston, MA: Beacon Press, 1962), pp. 141-150.

هو عقد إيجار غير قابل للتجزئة. (في كثير من الأحيان، أمكن المصادقة على العرف المحلّي، **العادة**، استناداً إلى الشريعة: وهي الطريقة التي درجت عليها المجتمعات المبكّرة لتثبيت أعرافها المحلية). مع ذلك، فإنّ القوانين التي أصدرها حاكم مثل سليمان، على الرغم من أنّها عند التدقيق ليست مخالفة للشريعة، قد تأسست باستقلالٍ عن تقليد الشريعة(٧).

ظلّت هناك الكثير من القيود التي تحدّ الفعاليّة الكاملة لمحاكم الشريعة. وبعض هذه القيود جاءت من الأسفل. ففي بعض أجزاء الإمبراطورية، ظلّت بعض المحاكم قائمةً على المذاهب السائدة في مناطقها من غير المذهب الحنفي، ولم تكن بالتالي خاضعة للهرميّة الشريعية ولا خاضعة لسلطتها الملزمة. ثمّ إنّ جميع محاكم الشريعة كانت محدودة النطاق؛ فقد كان لدى المجموعات الاجتماعية المختلفة، وليس فقط أبناء الملل من غير المسلمين (أي أجسام أهل الذمة المنظّمة)، بل أيضاً مسلمي القرى، وأحياء المدن، والنقابات، إلخ، وسائلهم الداخلية لحلّ نزاعاتهم (وإن كانت بعض هذه الوسائل قائمة على الشريعة بدرجة من الدرجات). في الاتجاه الآخر، على المستوى الحكومي، ظلّت هناك محكمة لـ **المظالم** ومحاكم إدارية أخرى، لا تخضع بالكلّية للشريعة. كانت هذه المحاكم تقوم نظرياً على أحكام الشريعة، ولكنّها (مثلما هي الحال في الإمبراطوريات الأخرى) كانت كثيراً ما تُنتهك من قِبل المسؤولين الذين قد يُنزلون بالمحكوم عليه أشنع العقوبات، بما في ذلك كلّ أشكال التعذيب، بحسب أهوائهم الشخصيّة. (منذ عهد محمد الثاني بالأخص، أصبح البادیشاه مضرب المثل بهذه القسوة، غير أنّ الباديشاهات الأقوياء كانوا يحاولون أن يمنعوا الآخرين من فعلِ ذلك). ولكنّ الشريعة ظلّت هي المعيار المُعترف به، وظلّت فاعلة بدرجة كبيرة. كان القُضاة المدرّبون يُستعملون كإداريين محليين في العديد من الوظائف، كما أنّ المفتي وأرفع قاضيين كانوا في مقام أعلى رتبة استشارية في إسطنبول، بعد الوزير الأكبر [الصدر الأعظم].

---

(٧) Halil Inalcik, "The Nature of Traditional Society: Turkey," in: Robert E. Ward and Dankwart A. Rustow, eds., *Political Modernization in Japan and Turkey* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1964).

وفي الدراسة نقاش مفيد عن المُثل والقيم الاجتماعية الكلاسيكية للعثمانيين.

وبينما تمت الاستعاضة عن المذهبين الحنفي والشافعي في الإمبراطورية الصفوية بالقانون الشيعي، أصبح القانون الحنفي في الإمبراطورية العثمانية هو القانون الوحيد المطبّق في المحاكم الرسمية، على حساب القانون الشافعي والمالكي والشيعي. (أما في المسائل التي لا تدعو الحاجة إلى طرحها على القضاة، فقد كانت العائلات أو النقابات في كلّ منطقة تطبّق قانون آبائها المعترف به محليّاً على النحوِ الذي يؤوّله به علماء مذهبها. في المغرب، كان القانون المالكيّ متجذّراً، وكان هو المعمول به في التقاضي إلا حين يكون العثمانيون طرفاً في الخلاف). ولكن، بينما لم يكن من الممكن جعل العلماء يتوافقون في الدولة الصفوية على تحديد القانون الشيعي الصحيح، كان القانون الحنفيّ أكثر انضباطاً؛ فقد خضع المذهب الحنفيّ لدرجة أكبر من القوننة، لتقليل مساحة الخلافات داخل المذهب، ولجعل الأحكام القضائية أكثر كفاءة. بناءً على ذلك، إلى جوار تقعيد **القانون** الإمبراطوري، تمّ تقعيد نظام الشريعة الواسع لكي يتموضع داخله. وكانت نتيجة ذلك إنتاج نظام قانونيّ مُحدَّث لمختلف الأراضي التابعة للإمبراطورية. وهكذا لم يقتصر إسباغ الشرعية الشريعية على السلطة المركزية، بل شملت جميع المؤسسات القانونية المختلفة في المجتمع العثماني.

كان أبو السعود، خوجا شلبي (١٤٩٠ ـ ١٥٧٤)، أعظم العقول القانونية في الإمبراطورية، وهو العقل الذي نظّم القوانين التي عُرف بها سليمان. كان أبو السعود ابناً لأحد علماء الأناضول، وتلقّى تعليمه حتّى أصبح **شيخ الإسلام** (المفتي الأكبر) في ١٥٤٥ في ظلّ حكم سليمان، وظلّ في منصبه هذا حتّى وافته المنية. وقد صاغ أبو السعود المبادئ التي شرعنت الكيفيّة التي تموضعت بها الشريعة داخل الدولة: وبخاصّة مذهبه في القضاة، الذين يستمدّون شرعيّتهم من الحاكم، وبالتالي فهم ملزمون بتطبيق الشريعة وفق توجيهاته. وقد كان هذا المبدأ أكثر قوّة في بعض الجوانب من المبدأ الذي رسّخه أكبر في الهند بعد عدّة سنوات؛ كما أنّه كان أكثر نجاحاً في الإمبراطورية العثمانية منه في الهند، ربّما لأنّه حافظ على مكانة الشريعة وأعطاها مكتسباتٍ بقدر ما أخذ منها: مثل قانون ملكيّة الأراضي الذي ذكرناه آنفاً، والذي اضطلع أبو السعود بدورٍ كبيرٍ في إقراره. ثمّ إنّه قرّر سياسة العثمانيين تجاه الأقليات المُعارِضة، فلم يُعطها مكانة أهل الذمّة

المحميين، وإن كان على أهل السنة والجماعة مراعاتها بقدرٍ ما؛ وقد كانت الطرق الشيعيّة، التي كانت لا تزال رائجة، أخصّ هذه الحالات. غير أنّ نزعته الجماعوية قد ظهرت جليّة في بعض المسائل: فقد أباح قتل اليزيديين - إحدى الفرق الضالة في كردستان والتي غالباً ما تمّ تجاهلها - كما أجاز إعدام الصوفيّة الذين يجاهرون بإباحة مخالفة الشريعة؛ وأخيراً، أجاز خرق المعاهدات مع الكفار. ثمّ إنّه كان يُستفتى بخصوص رأي الشريعة في القضايا الشخصية، مع ظهور ظروف اجتماعية جديدة بعد أزمنة المغول. وقد كان له أن يستحضر المبادئ الإسلامية في الفتاوى على نحوٍ لا يُنكر الطبيعة البشرية، عندما لا يكون الأمر متعلّقاً بانضباط المجتمع؛ فقد رفض تحريم القهوة، وتغاضى عن تزايد اللهو بمسارح الدمى؛ كما أنّه أباح بعض أشكال العقود المالية التي قد يرفضها الأكثر ورعاً وتشدّداً من العلماء.

إضافةً إلى عمله الفقهي، كتب أبو السعود تفسيراً جديداً للقرآن (ظلّ العلماء من بعده يُعقّبون عليه ويعلّقون)، كما أنّه كان ذا مسلكٍ صوفيّ مثل أبيه. وقد تولّى تلامذته العديد من المناصب العليا، في أثناء حياته وبعد موته.

وهكذا حظي مبدأ الحكم الملكي المطلق القديم بجهاز عسكريّ موحّد متناغم مع روح العصر المغولي، ثمّ حظي بدعم كامل من العلماء ودَمَج داخله الشريعة وبعض مكوّنات الروح التي تُمثّلها. وبقدر ما نجح في هذا الإدماج، بقدر ما بات قبول حكمه أكثر تجذّراً ورسوخاً، وباتت توليفته أكثر اكتمالاً من أيّ دولة مسلمة كبرى سبقته. قبِل الحكم المطلق بالقيود التي تعوق حريّة تطوّر الثقافة: كان لدى محمد الثاني اهتمامات ثقافيّة كونيّة تتجاوب مع اهتمامات التيموريين، غير أنّ هذه النزوعات قد بدأت تختفي من البلاط بعد حكم سليم. بدورهم، قبِل العلماء بمأسسة الشريعة، على نحوٍ يُخالف ما كانت عليه من حريّة غير مُسيّسة، ويخالف موقفها الأصلي الذي يستدعي انتقاد كلّ من يتولّى المسؤولية العامة. ربّما لا نجانب الصواب إن قلنا إنّ التراث المُعارض الكامن في قلب تقليد علماء الشريعة قد تقهقر مؤقّتاً (كان العلماء، حتى من أهل السنة والجماعة، يرون بأنّ صعود الإسلام في العالم وانتصاره هو انتصار للمجتمع أكثر من الحكّام). وهكذا، تمّ تحقيق التكامل بين السلطة السياسية للإسلام وضميره العمومي،

وهو ما فشل المروانيون في الحفاظ عليه وفشل العباسيون في استعادته، ولو على أساسٍ مناطقي.

الازدهار العثماني

في ظلّ هذه الظروف والحيثيات، وصل الحكم المطلق إلى أوجه، وأثبت كفاءته في حكم الإمبراطورية. في المقام الأوّل، كانت البيروقراطيّة مُحكَمة ومنظّمة على نحوٍ مكّنها من السيطرة بدرجة كبيرة. في القرن السادس عشر، باتت سلطة الولاة في المقاطعات مُقيّدة، لا فقط من جهة أنّ المركز كان يُعيّن صغار المسؤولين الأدنى منهم، بل أيضاً من جهة توزيع السلطة على قادة الأجسام العسكرية المختلفة المستقرّة في أراضيهم. ظلّت سلطة الوالي في مقاطعته سلطة فاعلة، بحيث يستطيع منع أيّ تعسّف محلّي على أساس المعايير والقواعد الإمبراطورية والشريعية؛ كما كان بالإمكان إبلاغ المركز بأيّ فعل خاطئ أو فاضح يقوم به الوالي، لتتمّ معاقبته على الفور.

اهتمت المكاتب المركزية بمنع التعسّف وإساءة استعمال السلطة من قِبل الولاة، وبجباية الضرائب، واهتمّت أيضاً بكلّ ما يتصل بازدهار مجتمع الإمبراطورية. كان ثمّة إحصاءات دوريّة لعدد السكان والموارد في جميع المناطق المأهولة من الإمبراطورية، وتقارير عن أحوال الحِرف، ومدى الضغط الحاصل على الأراضي الزراعيّة، أو احتياج بعضها لمزيدٍ من المزارعين. وعلى أساس هذه التقارير، كثيراً ما قامت الحكومة بنقل المستوطنين من مكان إلى آخر (ليس دائماً على نحوٍ طوعيّ)، أحياناً لأهداف اقتصاديّة وأحياناً لأهداف سياسيّة (مثل محاولة توطيد الإسلام في قبرص المسيحية بعد ضمّها)؛ إذ إنّ ضمان الازدهار من شأنه أن يعود بالوفرة على الخزينة الملكية.

مع توسّع الإمبراطورية العثمانية، كانت الأراضي التي تخضع لها تشهد عادةً ارتفاعاً في معدّلات الازدهار، وهو أمرٌ دأب الرحّالة الغربيّون على مشاهدته وملاحظته. في شبه جزيرة البلقان في القرن الخامس عشر، يبدو أنّ الاستعاضة عن حكم النبلاء السلاف (غير المسؤولين غالباً) لصالح حكم الفلاحين المسيحيين مباشرةً من أساقفتهم تحت إشرافٍ مباشر من العثمانيين قد أدّى إلى تزايد في الإنتاجية، وإلى تحسّن في ظروف المزارعين، وربّما

إلى تزايد عدد السكان. في القرن السادس عشر، عندما خضعت سوريا ومصر للإدارة البيروقراطية في شؤونهما الاقتصادية، تزايد الازدهار بين سكان المدن وبين الفلاحين، وهو ما يبدو جلّياً بالمقارنة مع التراجع الملحوظ الذي شهدته المنطقتان في نهايات الحكم المملوكي[(٨)].

كان هذا الازدهار محلّ ترحيب في الولايات ولا شكّ، وشكّل قاعدةً واحدة لرفاه الإمبراطورية واستمرار منعتِها. غير أنّ آليات فرض هذه الرقابة والسيطرة لم تكن دائماً محلّ رضا وقبول من الجميع؛ فقد كانت العدالة الشريعية، التي كانت تُقرّر ما هي التجاوزات التي يقوم بها أصحاب الامتيازات، عدالةً فرديّة الطابع؛ فلم تأخذ المجموعات المختلفة بحسبانها ـ أهليات القرى، والنقابات، وأحياء المدينة، والأجسام العسكرية ـ والتي كان الأفراد في العصر الزراعي ينظرون إلى مصالحهم أحياناً من خلالها. فقد كانت هذه المجموعات تعتمد على قدرٍ من الانحراف عن المعايير الفقهية ـ وهو ما تراه الشريعة فساداً لا بدّ من تقويمه ـ بهدف الحفاظ على مصالح المجموعة وتحسين قدرتها على المنافسة مع المجموعات الأخرى، وهو ما كان أكثر استفحالاً في المناطق العربية. أحياناً كان يتمّ نقل والي المقاطعة من دون إبطاء إذا ما تدخّل في هذه الحزازات المحلّية، التي لا يتعذّر كبحها وإن كانت فتّاكة.

كان المجتمع الإسلاماتي في المنطقة الأوروبية الشرقية ـ على خلاف ما كان عليه في البحار الجنوبية أو في الشمال ـ قد بدأ على أكتاف المجموعات العسكرية والزراعية، لا على أساس المجموعات التجارية. ولاشكّ بأنّ هذه الحقيقة قد تعزّزت بفعل تكثيف الزراعة في هذه المناطق الأقلّ قحلاً وجفافاً. وقد أسهمت هاتان الحقيقتان في تأكيد الطابع الأوروبي للإمبراطورية وتأكيد الفارق بين بنيتها الأساسية وبنية الإمبراطوريات التي

---

(٨) إنّ دراسات برنارد لويس وغيره تؤكّد النتائج الإيجابية التي جلبتها الإدارة العثمانية الكفؤ. لا تزال أدبيات القوميّة العربيّة ترسّخ الفكرة غير المُدقّقة والقائلة بأنّ الغزو «التركي» لمصر في ١٥١٧ قد حلّ محلّ الحكم «العربي»، وجلب معه سوء الإدارة وأضرّ بالازدهار الاقتصادي؛ وستجد هذه الأفكار منصوصاً عليها على هذا النحوِ المُغالِط في كتاب:

A. E. Crouchley, *Economic Development of Modern Egypt* (London; New York: Longmans, Green 1938).

سادت في أراضي الإسلام القديم الإيرانية ـ السامية. إذاً، بينما كانت نخبة الثقافة العليا لدولة الغزاة الحدودية تتطلّع في السابق إلى أراضي الإسلام القديم بحثاً عن القيادة والمكانة، فإنّها اليوم، مع نضج الإمبراطورية، باتت تنظر إلى الولايات العربية التابعة للعثمانيين نظرة دونية، بوصفها بلداناً متخلّفة وغير متطوّرة. كان ثمّة عامل خارجي آخر أسهم في جعل الازدهار العثماني ازدهاراً ذا صيغة زراعيّة بالأساس.

كانت الحياة التجاريّة لا تزال شديدة النشاط والازدهار في القرن السادس عشر. وكان الترك والعرب على السواء ناشطين كتجار وصنّاع، ومعهم الرعايا الذمّيون من اليونان والأرمن في الإمبراطورية. غير أنّ المزايا التجارية التي حققتها مدن الأراضي الغربية في حوض البحر الأبيض المتوسّط في نهاية المرحلة الإسلامية الوسيطة المبكّرة قد استمرّت، بل وتزايدت، مع تعاظم الازدهار في الأراضي الداخلية الشمالية الغربية بعد عصر النهضة. مبكّراً منذ القرن السادس عشر، باتت سلع الرفاه التي تورّدها الأراضي الغربيّة قادرةً على منافسة المنتجين المسلمين والتفوق عليهم. وفي ذلك القرن، كانت المنافسة التجارية للغرب لا تزال على الأرجح أقوى في المتوسّط منها في البحار الجنوبية. وقد تمّ ذلك على الرغم من حقيقة أنّ البحرية العثمانية كانت تسيطر على الجزء الأكبر من المتوسّط، خاصّة بعد سقوط قبرص في يدها، وظلّت من دون منافسة جدّية حتى القرن السابع عشر.

بنية الفتوحات

إنّ صلابة الحكم الإمبراطوري المطلق ـ التي تصرّف كلّ موارد الإمبراطوريّة في قنوات جيشها المركزيّ ـ تعني وجود إمكان توسّعي دائم نحو ضمّ المزيد من الأراضي، وتعني أيضاً وجود ضغط يدفع باستمرار نحو تحقّق هذا الإمكان. كانت الآلة العسكرية التي تدعمها البيروقراطية المركزيّة تتحرّك في معسكراتها البعيدة والمنظّمة، وفي عدّتها وعتادها، بكفاءة مذهلة ربما تفوقُ كفاءة الجيش التيموري الهندي. لقد لاحظ المراقبون الغربيون مدى عظمة الجيش العثماني في أوج قوّته، الذي يخلو من شرب الكحول ولعب القمار، بل وحتّى من العاهرات، اللواتي كنّ يعتبرن أمراً لا غنى عنه

للحفاظ على الروح المعنوية للجنود. كان سليمان قد ورث إمبراطورية تتحكّم بالسياسات في شرق أوروبا ومعظم سواحل البحر الأبيض المتوسّط، بل وتمتدّ إلى سواحل البحر الأحمر والخليج العربي. في عهد سليمان (١٥٢٠ ـ ٦٦) ثمّ عهد سليم الثاني (١٥٦٦ ـ ٧٤)، وحتّى بعد ذلك، اندفعت القوّة العثمانية أكثر وأكثر في جميع الاتجاهات. ولكنّ فتوحاتها في الغالب كانت صغيرة؛ فكانت سياستها في ضمّ المناطق إلى الإمبراطوريّة بطيئة، إلا أنّها فعّالة. مع مرور الأجيال، امتدّت هذه الفتوحات إلى مجموعة متنوّعة من المناطق، ووصلت المسافة بين أطراف الإمبراطورية وقاعدتها المركزيّة إلى حدٍّ لم تصل إليه أيّ دولة مسلمة سابقة منذ دولة الخلافة العليا، اللهم إلا دولة تيمور في بعض السنوات.

كانت يُنظر إلى الجهاز الحربي بأنّه بالأساس جيش برّي؛ ففي الحملات البريّة فقط، كان الباديشاه نفسه يتقدّم القوّات مؤدياً دوره الأصليّ بوصفه قائداً. كانت الأراضي الحدوديّة مناطق ذات أهميّة فائقة. كانت الحملات العسكريّة تتحرّك في اتجاهين: في أوروبا على جبهة الدانوب ضدّ القوى المسيحية؛ وفي منطقة النيل إلى جيحون ضدّ الإمبراطورية الصفوية. وبحكم المسافة الشاسعة بينهما، كان من الضروريّ تأمين السلام على إحدى الجبهتين (وإن لم يحدث ذلك دوماً) قبل الشروع في الحرب على الجبهة الأخرى.

ثمّة رأيٌ يقول بأنّ نظام الجيش الموحّد الذي يتحرّك ككتلة واحدة قد أدّى إلى ترسيخ قيود جغرافية على نطاق التوسّع العثماني، بخلاف روسيا مثلاً أو المغول الأوائل. كان العثمانيون مجهّزين عسكرياً كجيش واحد عظيم، يقوده الباديشاه بالضرورة، وهذا الجيش هو الأداة الوحيدة القادرة على تحقيق النصر في المعارك العسكرية الكبرى؛ في الوقت نفسه، كان على الجيش أن ينطلق من عاصمة واحدة، حيث يتمركز الجهاز البيروقراطي. نتيجة لذلك، لم تكن الحملات الكبرى تستطيع أن تبتعد إلا بما يسمح به فصلٌ سنويّ واحد: وهكذا، فإنّ فيينا والموصل كانتا أبعد نقطتين ممكنتين للجيش إذا ما أراد التحرّك من العاصمة في الربيع والعودة إليها قبل الشتاء. أما النقاط الأبعد من ذلك، فحتى لو تمّت السيطرة عليها، فإنّ الحفاظ عليها في وجه أيّ مقاومة جدّية سيكون صعباً. إذا كان ذلك صحيحاً، فإنّ النتائج

تتعدّى مسألة الجغرافيا: فعلى الجيش ألا يتوقّف عن الانتصار في المعارك وضمّ المزيد من الأراضي، لا للحفاظ على جاهزيّته وتدريبه وروحه المعنوية وحسب، بل أيضاً لينال الجنود جوائزهم المعتادة. ومن ثمّ، فحين يصل الجيش إلى حدوده الجغرافية، وتنتهي إمكانيّة التوسّع، سيفقد انضباطه، وستبدأ بنية الحكم المطلق القائمة على الجيش بالأفول.

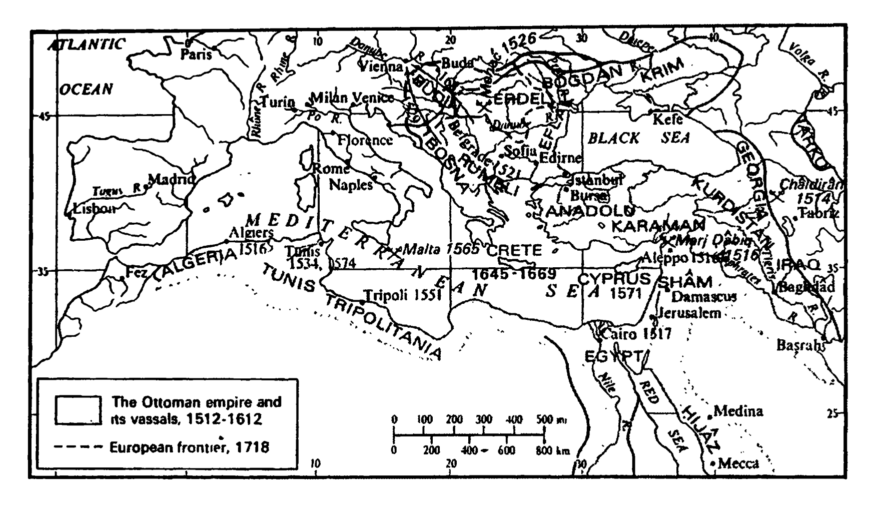
ربّما تكون هذه الحيثيّة قد أسهمت في بداية التراجع البطيء للحكم المطلق في القرن السابع عشر. كان من الممكن للجيش أن يعسكر الشتاء في صوفيا أو في حلب، ليُطيل من مسافة تحرّكاته، غير أنّ مشكلات التزويد اللوجستية، والمشكلات الناجمة عن استراتيجيّة الجبهتين، كانت تتزايد في هذه الحالات. من جهة أخرى، تم فتح مناطق مهمّة جديدة، مثل المنطقة المحيطة بالبحر الأسود، بجيوش ثانوية؛ وقد أسهم ذلك إيجاباً على الخزينة الملكيّة وعلى مكانة الدولة، وإن لم يعد إيجاباً بالضرورة على المكانة الشخصيّة للباديشاه نفسه. بالمحصلة، فإنّ القيود الجغرافية النابعة من وحدة الجيش المُنظّم ككتلة واحدة قد أسهمت في الغالب في الضعف الذي لحق بالحكم المطلق لاحقاً.

تاريخياً، كانت الفتوحات في الشمال الغربي هي الأكثر أهميّة للدولة؛ إذ إنّها مثّلت استمراراً لتقليد الغزاة في إخضاع بلاد الكفار لحكم المؤمنين وشرع الله (غير أنّ المؤرّخين الأوروبيين كثيراً ما يعزون إليها أهميّة حصريّة: في الحقيقة، فإنّ الصراع مع الإمبراطورية الصفوية، الذي تهمله سجلات هؤلاء المؤرّخين، كان يحظى بذات القدر من الاهتمام). كان العدو الأكبر في نهاية القرن الخامس عشر هو مملكة هنغاريا [المجر] اللاتينية المسيحية ذات السهول الغنية في وسط حوض الدانوب، من بلغراد فما تلاها شمالاً؛ إذ لم يشعر العثمانيون بأنّ منطقة البلقان آمنة من دسائس الهنغاريين، بل ومن احتماليّة غزوهم إياها. في عام ١٥٢١، تمكّن العثمانيون أخيراً من انتزاع المعقل الجنوبي للهنغار، بلغراد. في ١٥٢٦، تمكنوا من كسر شوكة الجيش الهنغاري في موهاج، واحتلوا العاصمتين بودا وبست مؤقّتاً وأحرقوهما. عند ذلك، اشتغل التنافس على العرش الهنغاري بين فصيلين متنازعين. وفي عام ١٥٢٩، تحرّك العثمانيون لدعم أحد الفصيلين، ونجحوا في تولية مرشّحهم على العرش، وعلى إثر ذلك، تمّ الاعتراف بسليمان سيّداً على هنغاريا.

ولكنّ الهابسبورغ في فيينا، عاصمة النمسا على رأس حوض الدانوب الأوسط، قرّروا دعم الفصيل المهزوم. كان الهابسبورغ في فيينا متموضعين في مكان جيّد يؤهلهم للتحكّم بالسهل عسكرياً من خلال رجالهم من سكان المرتفعات. وبالتالي، فإنّ الحفاظ على هنغاريا كان يتطلّب إخضاع فيينا إخضاعاً نهائياً، أو على الأقل إيهان قوّة النمساويين لبعض الوقت، وإلى أجل غير محدد.

على الرغم من أنّ العثمانيين قد بدؤوا حملتهم في وقت متأخّر من الربيع، إلا أنهم كانوا عازمين على التقدّم إلى فيينا مباشرة؛ ولكنّ ذلك الصيف كان رطباً لسوء حظّهم، فعلقت مدافع العثمانيين في الطين، واضطروا للتخلّي عن القطع الكبرى منها. في اللحظة الأخيرة قبل الحصار، وصلت التعزيزات الجرمانية إلى فيينا. غير أنّ الهجمات على أسوار المدينة كانت قويّة إلى درجة أوشكت فيينا معها على الاستسلام قبل أن يضغط الإنكشارية على سليمان قلقاً من أن يحلّ الشتاء عليهم قبل أن يعودوا إلى ديارهم، الأمر الذي اضطره للانسحاب وسط ذهول أهل فيينا وارتياحهم. لم تتكرّر محاولة فتح فيينا. ونتيجة لذلك، اقتصرت نشاطات العثمانيين في ألمانيا وإيطاليا منذ ذلك الحين على بعض الغارات العابرة. عندما تمّ توقيع معاهدة الصلح بعد عدّة سنوات، تمكّن الهابسبورغ من الاحتفاظ بالأطراف الشمالية والغربية من هنغاريا. في ١٥٤١، تمّ دمج الجزء الأكبر والأغنى من هنغاريا وإلحاقه مباشرةً بالإمبراطورية العثمانية.

على الجانب الشرقيّ، تمّ احتلال العراق (وهو مكسب لا يقلّ أهميّة عن هنغاريا للعثمانيين). استغلّ العثمانيون ضعف الصفويين إثر وفاة إسماعيل واحتلوا عاصمته القديمة تبريز. وعلى الرغم من أنّهم طُردوا من تبريز، فإنّ تأثير العثمانيين ونفوذهم في مناطق القوقاز كان كبيراً جدّاً على الرغم من منافسة الصفويين لهم هناك. أما الأهمّ من ذلك، فهو احتلال بغداد والعراق بأكملها (وهو ما تمّ على نحوٍ حاسم في ١٥٣٤)، وظلّوا هناك نحو جيلين من الزمن. ظلّت العراق مما يلي بغداد جنوباً شيعيّة، وظلّت صلاتها الثقافيّة وثيقة مع المجتمع الصفوي. وفي وقت مبكر من القرن السابع عشر، تحت حكم عباس، عادت العراق إلى الصفويين لجيلٍ من الزمن وإن لم يؤمّنوا سيطرتهم عليها تماماً.



الإمبراطورية العثمانية، ١٥١٢ ـ ١٧١٨

في القرن السادس عشر، كان العثمانيون يتقدّمون في الجهات الأخرى، عدا هاتين الجهتين، تقدّماً كبيراً، على الرغم من عدم مشاركة الباديشاه بنفسه في قيادة القوّات. وفي هذه الحملات عبر العثمانيون البحار، فقد كانت كلّ المعارك أو بعضها بحريّة. عندما اعتلى سليمان العرش، كانت قوّات الدول الغربية لا تزال تحتفظ بشيء من القوّة في شرق المتوسط. وقد عانى العثمانيون الأمرّين في بحر إيجه بسبب هجمات القراصنة الخاضعين لحماية فرسان القديس يوحنا [الإسبارتية] المتمركزين في جزيرة رودس؛ وقد تمكنوا من القضاء عليهم في ١٥٢٢. كانت جمهورية البندقيّة تمثّل خصماً أكثر قوّة؛ وقد احتاج العثمانيون إلى الانتظار إلى عام ١٥٤٠ لانتزاع آخر موطئ قدم لها في بحر إيجه؛ غير أنّها لم تخسر مع ذلك قوّتها التجارية ـ التي باتت تتطلّب على نحوٍ متزايد التفاهم مع العثمانيين لترتيب مصالحها ـ كما أنّها حافظت على سيطرتها الكلّية على كريت وقبرص. غير أنّ البحرية العثمانية سرعان ما تمكّنت من التقدّم مزيداً.

لقد أشرنا إلى جهود العثمانيين في التصدي للبرتغاليين في البحار الجنوبية. وعلى الرغم من شروعهم في بعض المحاولات بهذا الصدد فور سيطرتهم على مصر، فإنّ العثمانيين لم يكونوا قادرين على إيلاء هذه المحاولات كلّ اهتمامهم قبل أن يسيطروا على المياه المحيطة بهم أوّلاً، وحتّى عندئذٍ فإنّهم كانوا بحاجة إلى نوعٍ مختلف من السفن والقوّة البحريّة عن

تلك التي كانت بحوزة القيادة العثمانية. إضافة إلى ذلك، كانت القوّة العثمانية في مصر هزيلة في البداية، وكان عليها أن تثبّت أقدامها قبل كلّ شيء. وقد تحقّق ذلك في بدايات عهد سليمان، عندما تمّ عقد ترتيبات تتيح للمماليك أن يحظوا بقدرٍ من الاستقلال المحلّي، شريطة أن يكونوا على اتصال مباشر بالمركز في إسطنبول، وأن يخضعوا للإدارة المالية والتنظيمية للعثمانيين. سرعان ما انتعشت الأحوال الاقتصادية في مصر، على الأقل لبعض الوقت. عند ذلك، بات العثمانيون قادرين على تأمين سواحل البحر الأحمر، واليمن بخاصّة، حيث استبقوا البرتغاليين في فرض سيطرتهم؛ وبات بإمكانهم أيضاً أن يرسلوا البعثات البحريّة إلى المناطق البعيدة، التي تحدثنا عنها سابقاً. كانت القوّة العثمانيّة، من ناحية الجغرافيا أوروبيّة بالأساس، وكان نشاط البحريّة العثمانية الأساسيّ متركّزاً في البحرين المتوسّط والأسود.

كان البحر الأسود قد أصبح منذ وقت مبكّر محميّة عثمانية. أما بحر إيجه فقد خضع للسيطرة العثمانية منذ بواكير عهد سليمان باستثناء كريت التي كانت تحت سيطرة البنادقة، الذين كانوا حلفاء تجاريين للعثمانيين على الرغم من منافستهم إياهم على العقيدة والسلطة في شرق المتوسّط بعامة. غير أنّ المصالح العثمانية قد اتصلت بسواحل المغرب الكبير منذ زمن سليم؛ ذلك أنّ المسلمين هناك كانوا في وضعية دفاعيّة أمام الملكيّة الإسبانيّة، التي كانت في عزّ قوّتها في القرن السادس عشر، بعد أن أُتخمت بما نهبته من الأمريكتين وأصبحت القوّة العسكرية الكبرى في غرب أوروبا، حيث كانت تسيطر على معظم إيطاليا وعلى هولندا التجارية. في عام ١٤٩٢، تمكنت القوة الإسبانية المسيحية من إخضاع غرناطة، الدولة الصغيرة في جنوب إسبانيا والتي ظلّت آخر معاقل المسلمين في شبه الجزيرة الأيبيريّة لقرنين من الزمن. في العقود التالية، عبر المسيحيون إلى المغرب الكبير، واستولوا على بعض موانئه، وبات خطرهم يهدّد باحتلال سواحل المتوسّط في الغرب الأقصى. كانت كراهية الإسبان المسيحيين للإسلام (ولليهودية) كبيرة جداً؛ أُجبرت شرائح كبيرة من سكان شبه الجزيرة على الخروج منها بعد رفضهم التحوّل إلى المسيحية، بما في ذلك العديد من الطبقات العاملة المجتهدة. وخلال القرن التالي، فرّ مئات الآلاف من المسلمين ومن اليهود للّجوء إلى أراضي المسلمين، وهلك الكثيرون منهم في الطريق.

في الغرب الأقصى (المغرب الحديث)، قادت سلالة الأشراف الجديدة، التي تدّعي اتصال نسبها بعليّ، حملة وطنيّة لصدّ المسيحيين البرتغاليين والإسبان، ونجحت في تحجيم خطرهم في بضعة موانئ في الشمال. أما في بقية المغرب الكبير، فقد لجأ المعنيّون بمقاومة الهجمات المسيحيّة إلى الإمبراطورية العثمانية طلباً لدعمها ماديّاً ومعنوياً. كان خير الدين [باربااروس]، القائد البحري العثمانيّ المولد، قائداً في خدمة أحد حكام تونس، ثمّ أصبح مسؤولاً وقائداً عثمانياً بعد انهيار مُلك سيّده، وقاد هجمات المسلمين ضدّ الغزاة المسيحيين باسم العثمانيين وبدعم من البحرية العثمانية. نجحت هذه الهجمات في دحر الإسبان بعد عدّة جولات، وضمنت بذلك استمرار الهيمنة العثمانية على معظم سواحل المغرب الكبير حتى نهاية القرن، عندما بدأت القوّة الإسبانية بالضعف. تحوّل غرب المتوسّط بعد ذلك إلى ميدان للكرّ والفرّ بين قوى المسلمين والمسيحيين. فبعد انهيار حقبة التحالف القصيرة مع الفرنسيين (عندما أقام العثمانيون قاعدة بحريّة لهم في تولون)، بات القراصنة من كلا الطرفين، بدعم شبه رسميّ، يهاجمون سفن الطرف الآخر، ويأخذون الأسرى ليُفادوهم أو يسترقّوهم.

توفّي سليمان في عام ١٥٦٦، بعد فشل حملته البحرية الكبيرة في حصار مالطة (١٥٦٥)، الجزيرة التي تُمثّل مفتاح غرب المتوسط، والتي تحصّن فيها فرسان القديس يوحنا بعد طردهم [من رودس] واتخذوها ملجأ لهم؛ وفي أثناء حملاته الناجحة على حدود الهنغار والهابسبورغ. لم يكن سليمان بالمجمل محبّاً لسفك الدماء؛ غير أنّ حظوظه كانت كريهة في عائلته، مثل العديد من الملوك، في ظلّ قاعدة وراثة الحكم عبر التنازع والتنافس؛ فقد أفضت دسائس الحريم، التي شاركت فيها زوجته المفضّلة، إلى إعدام أكفأ أبنائه من زوجة أخرى، الذي كان مرجّحاً لخلافته، بأمرٍ من سليمان؛ ثمّ أدّت الدسائس إلى إعدام ثاني أكفأ أبنائه، الذي بالغ في الطمع ليضمن لنفسه الأفضلية في خلافة أبيه. وهكذا كانت خلافة سليم الثاني (١٥٦٦ ـ ٧٤) نتيجةً لفشل قاعدة الخلافة عبر النزاع؛ فقد كان معروفاً بولعه بالخمر؛ غير أنّه أبقى وزير أبيه، صقللي محمد باشا في منصب الصدر الأعظم، واستمرّت الفتوحات في عهده.

خضعت مناطق شمال البحر الأسود للإدارة العثمانية في الغالب عن

طريق البعثات العسكرية البريّة، التي كانت ثانوية الحجم؛ وخضع بعضها عن طريق الحملات البحرية. بعيداً عن الموانئ العثمانية المباشرة، كانت خانية القرم حليفاً تابعاً على نحوٍ دائم (منذ ١٤٧٥). وفي عهد سليم، تمّت محاولة فاشلة لاستعادة أستراخان، التي كان الروس قد أخضعوها لهم. وبهدف ربط القوات العثمانية مع قوّات الأوزبك، المعادين للصفويين أيضاً (وفي سبيل تأمين الطرق أفضل للتجارة والحجّ)، تمّت محاولة شقّ قناة تصل نهر الدون بالفولغا (وبالتالي البحر الأسود ببحر قزوين) من أقرب نقطة بينهما. غير أنّ هذه المحاولات لم يكن لها أن تصدّ الروس، الذين كانوا قد بدؤوا بإزاحة الأرستقراطية البولندية السابقة في سهول شرق أوروبا وتأسيس نظام حكم مطلق أوسع من النظام الذي أسسه البولنديون، ليمتدّ على طول رقعة المنطقة الزراعية المدينية المتوسّعة. غير أنّ العثمانيين قد نجحوا قبل نهاية القرن في التدخّل بقوّة في الدولة البولنديّة الآيلة إلى الإنهيار (ثمّ إنّهم تمكّنوا لبعض الوقت في القرن التالي من السيطرة على أوكرانيا، في المرحلة التي توسّطت تبعيّتها لبولندا ثمّ خضوعها لروسيا).

كان احتلال العثمانيين لقبرص تحرّكاً عسكريّاً صغيراً، غير أنّه كان يعبّر على نحو نموذجيّ عن معارك العصر الزراعي، الذي نوشك على طيّ صفحته. بدلاً من التركيز على شقّ القناة التي تمّ التخطيط لها بين البحر الأحمر والمتوسّط، أو إعانة اللاجئين من إسبانيا على استعادة وطنهم، قامت الدولة في ١٥٧٠ بتخصيص جلّ موارد الإمبراطورية لطرد البنادقة من الجزيرة، خشية أن ينقلبوا عليها ويهدّدوا سيطرة المسلمين على سواحل شرق المتوسط. بل يُقال بأنّ هدف غزو قبرص كان تأليب إحدى محظيات سليم له، ومحبّته للنبيذ القبرصي؛ أما الهدف الرسمي المعلن فكان القضاء على المرافئ التي زعموا أنّ قبرص توفّرها للقراصنة المسيحيين. عندما رست سفن العثمانيين على الشواطئ، قرّر بعض السكان، الذين كانوا بمثابة قوات احتياطية للبنادقة من الفلاحين، الاستسلام من دون قتال (بالطبع، لم يكن لدى الفلاحين اليونان الأرثوذكس محبّة كبيرة لسادتهم البنادقة الكاثوليك)؛ فكأن أن شنّ البنادقة هجمة انتقاميّة ليلاً على قرى المستسلمين، فقتلوا الرجال واصطحبوا النساء والأطفال معهم. غير أنّ العثمانيين سرعان ما سيطروا على العاصمة نيقوسيا وخرّبوها. (لم تجرؤ حكومة البندقية على

المجازفة بإرسال الدعم، خشية أن يُهاجم العثمانيون أراضيها الأخرى أيضاً). وعندما باتت المقاومة مستحيلة، قرّر بعض سادة البنادقة في قبرص الاستسلام، بعدما ظنّوا أنّهم تلقوا ضمانات كافية لتأمين حياتهم إن فعلوا، فألقوا أسلحتهم، وأعملَ جنود العثمانيين فيهم القتل دون رحمة. تُركت نيقوسيا نهباً للغزاة ثماني ليالٍ، ثمّ تمّ استرقاق من ظلّ حياً من السكان، ومعظمهم من النساء. تمكّنت إحدى النسوة من إضرام النار في إحدى السفن المحمّلة بالغنائم، ولما انفجرت فيها مخازن البارود، مات الآلاف من العبيد الجدد، المتكدّسين في السفن المجاورة، إما حرقاً أو غرقاً. اعترف العثمانيون بقبرص ولايةً تابعة لهم، بعدما أخضعوا مدنها واحدة تلو الأخرى. وقد اعترفوا بحقّ الكنيسة اليونانية في وجه الكنيسة اللاتينية؛ ولكنّهم في المقابل، استقدموا عدداً كبيراً من المسلمين ليستوطنوا الجزيرة ويستغلوا مواردها، وليضمن العثمانيون لأنفسهم عنصراً موالياً بين السكان. أما كريت، فقد ظلّت في حوزة البنادقة إلى عام ١٦٤٥.

كانت الإمبراطورية العثمانية قوّة بحريّة كبرى، ولكنّ ذلك لم يكن خيارها، بل إنّ طبيعتها هي ما فرض عليها ذلك. وبما أنّ الإمبراطورية كانت تنظر إلى الجيش المركزي الكبير بوصفه قوّة بريّة بالأساس، فقد عانت القوّات البحريّة، خاصّة بعد القرن السادس عشر، من الإهمال النسبي مقارنةً بالقوّات البرية. كانت المعارك في المتوسّط غالباً على شكل صراع بين السفن، وكثيراً ما كان جنود البرّ وقادتهم غير المتخصّصين في قتال البحر يقاتلون في هذه المعارك ويقودونها. مع ذلك، عرف العثمانيون كيف يُوظّفون الموارد اللازمة لقوّتهم البحرية. عندما تمّ تدمير معظم القوة البحرية ـ في الهزيمة النادرة التي لحقت بالعثمانيين في معركة ليبانت في بحر إيجه (١٥٧٣) على أيدي قوات الإسبان والبنادقة المتحالفين (غالباً لأنّ القائد كان بالأساس من القوّات البرية) ـ تمكّنت البحرية العثمانية من تعويض السفن التي خسرتها خلال سنة واحدة، وأحلّت محلّها سفناً أكثر تطوّراً؛ أما المسيحيون فلم يجنوا من هذه المعركة مكسباً حقيقياً، إلا تجديد روحهم المعنوية الكسيرة. كانت الإمبراطورية العثمانية، وحدها من بين الإمبراطوريات الثلاث، هي من حافظت على قوّة مستقلّة تابعة لها في البحار الجنوبية. امتازت الطبقات العثمانية الحاكمة بولاء عثمانيّ قويّ وبأداء

عسكريّ متفوّق، وهو ما يظهر أوضح ما يكون في تقليد قباطنة البحر الكبار، الذين حُفظت أسماؤهم حتّى من قِبل أعدائهم الغربيين.

النزعة الشريعوية والتعبير الثقافي عن الإمبراطورية

أدرك ابن خلدون، المؤرّخ الفلسفي، ما عناه قدوم الإسلام من انطلاقة حضارة جديدة في الأراضي القديمة للثقافة العليا، وهي حضارة حملتها شعوب جديدة بتقاليد كتابية جديدة؛ كما أنّه كان يعي بأنّ هذه ليست المرّة الأولى التي يحدث فيها مثل هذا التجديد: فقد كان يعلم بأنّ التقاليد والمؤسسات الإغريقية والفارسية التي حلّ الإسلام محلّها، كانت هي الأخرى قد حلّت قبل زمن طويل محلّ نظيراتها المصرية والبابلية. وبعد أن استقرأ ابن خلدون تاريخ المسلمين وصولاً إلى القرن الخامس عشر، كان على استعدادٍ للقول بأنّ حضارة جديدة، بتحوّلاتٍ لا تقلّ ضخامة وجسامة، توشك على البزوغ في زمانه. كان ذلك بالفعل قيد التحضير في زمن إمبراطوريات البارود، ولكنّه كان سيحصل على نحوٍ أكثر جذريّة مما توقّع، وسيكون مجتمع أوروبا الغربيّة هو المجتمع الذي سيشهد في العصر الجديد طوري انهيار القديم ثمّ التحوّل. أما في الحاضرة الإسلامية، فقد ظلّت التقاليد المؤسساتية والكتابية كما هي لبعض الوقت، ولم تشهد كثير تغيير. ويبدو أنّ توقّعات ابن خلدون أو مخاوفه لم تتحقّق فيها.

جلبت الظروف السياسية والاجتماعية الجديدة لعصر الإمبراطوريات معها تعبيرات ثقافيّة جديدة بديعة. غير أنّ الإزهار الإبداعي كان لا يزال محكوماً بالروح المحافظة، فظلّ محدود النطاق بدرجةٍ كبيرة؛ وكان بالدرجة الأولى تحقيقاً للوعود والإمكانات التي فتحها عصر النفوذ المغولي، ضمن المستوى الزراعي للثقافة. كانت هذه القيود أوضح ما تكون، على الأقل من منظورنا المتأخّر، في الإمبراطورية العثمانية. عبّرت الإمبراطورية العثمانية عن عظمتها، مثل بقيّة الإمبراطوريات، في أشكال ثقافيّة رفيعة، بخاصّة في فنون العمارة النُّصبيّة الضخمة. في الوقت نفسه، تجلّى فيها التوجّه الوحدوي والشعبوي لأهل الشريعة كأجلى ما يكون. وقفت الإمبراطورية في وجه النزعات المحليّة، كتلك التي تمثّلت في فرق الغزاة القديمة؛ وصحيحٌ أنّها تعاونت وتضافرت لدعم الحكم المطلق وثقافته المناطقية الخاصّة المتمركزة

في البلاط، إلا أنّها ظلّت متمسّكة بالوحدة الجماعويّة للحاضرة الإسلامية الكوزموبوليتانية ككل. ومن ثمّ فإنّها عمدت إلى التصدّي لكلّ ما يبدو غريباً وأجنبياً عن التقليد الإسلاماتي المشترك، بالشكل الذي تمّ تأويله عليه في المرحلة الوسيطة المتأخّرة. في الإمبراطورية العثمانية، التي واجهت أوّلاً التفتّح العظيم الذي شهده عصر النهضة الإيطالي على الضفة الأخرى من البحر الأدرياتيكي، ثمّ واجهت بعده تحوّلات العصر التقني في الغرب بالعموم، ربما كان هذا الموقف أشدّ خطراً؛ وبكلّ الأحوال، فإنّ علينا النظر إليه في ضوء هذه المواجهة المخصوصة.

لا يصحّ طرح سؤال من قبيل إمكانية اشتراك العثمانيين في الحركة العامّة لعصر النهضة في القرن الخامس عشر وبدايات القرن السادس عشر (فضلاً عن الابتكارات الواسعة التي انطلقت في نهاية القرن السادس عشر)، أيّاً كان التوجّه الثقافي للعثمانيين آنذاك؛ إذ إنّ عصر النهضة (مثل التحوّلات اللاحقة) كان بالأساس تطوّراً داخل الافتراضات والمسلّمات الثقافية الغربية؛ ولم يكن لموضوعاته وأفكاره الكبرى أن تغدو ذات معنى لمن هم من خارج هذه الثقافة، إلا بجهدٍ إراديّ قصديّ يتوخّى تجاوز الحواجز الثقافية الكبرى. غير أنّ عصر النهضة، كما أسلفنا، لم يكن حالةً فريدة بالمقارنة مع عصور الإزهار الثقافي العديدة في الثقافات المعاصرة له في الأمكنة الأخرى من المنطقة الحضرية الأفرو ـ أوراسية؛ في المقابل، لم يكن لعصر النهضة خارج الغرب جاذبيّة تفوق ما حازته الثقافة الإسلاماتية، في عصر إزهارها الأول، من جاذبيّة خارج حدود دولة خلافتها. مع ذلك، يصحّ القول بأنّ العثمانيين، على الرغم من قربهم الجغرافي، لم يُظهروا أيّ انتباه أو دراية لما كان يحدث في الغرب، بل ربّما كان تيموريو الهند أكثر وعياً منهم بما يحدث. غير أنّ بعض عناصر الثقافة الغربية، التي ظهرت أهميّتها بوضوح فائق لمن هم خارج الغرب، قد لفتت انتباه بعض العثمانيين؛ بالطبع، ليس ضمن دوائر ممثّلي الذهنية الشريعية في مدارس الشريعة، وإنّما بين دوائر نظام الحكم المطلق.

كان البلاط بالطبع هو مركز الثقافة العثمانية العليا. وكان للبلاط، مؤسسة الحكم المطلق وأجسام العبيد التابعة له، نظامه الخاصّ من المدارس الموازية لمدارس الشريعة. ومثلما هي الحال في المدارس الموازية في إيران

والهند، كانت هذه المدارس تُعلّم علوم الشريعة إضافة إلى الثقافة الأدبيّة الواسعة. إضافةً إلى تعليم الفارسيّة، بدأ تدريس اللغة التركية (المتأثّرة بالفارسية)، التي كان يستعملها البلاط العثماني على نحوٍ متمهّل. من بين جميع الدول التي حكمتها سلالات تركية ـ حتى عندما كان جلّ السكان من الناطقين بالتركية ـ كانت الدولة العثمانية هي الوحيدة التي بدأت بتنصيب التركيّة بدلاً من الفارسيّة لغةً للثقافة العليا (بدأت هذه العملية منذ عام ١٤٥٥، ولكنّها لم تكتمل إلا مع نهاية القرن السابع عشر). كانت النخبة الحاكمة التي تتخرّج من مدارس القصر تتلقّى تعليماً جيّداً في الآداب والفنون الإنسانية، مما جعلها تعاني من القصور الذي يُلازم التعليم الأدبي. كان البعض يتعلمون الجغرافيا من الكتب الكلاسيكية القديمة، من دون تحديث معلوماتهم من كشوفات الجغرافيين العثمانيين في زمانهم. كان هذا التعليم الأدبي، وليس العلميّ الطبيعي أو الشريعي، هو ما قاد بعض رجال البلاط إلى عزو انتصار المسيحيين إلى تفوّق منجّميهم. غير أنّ التعليم في المدارس لم يكن أدبياً حصراً، بخاصّة في مدارس الفنون الحربيّة التي يدرس فيها جميع المتدّربين.

لم يكن المؤرّخون العثمانيون يقلّون عن نظرائهم في الحواضر الإسلامية الأخرى في تلك المرحلة. نظر بعض المؤرّخين إلى عملهم بأنّه جزء من السياسة العامة للحفاظ على التدبير الإداري الجيّد للشؤون العامة، وهو ما يشمل جهد بعضهم في إحصاء أعداد السكان. في القرن السابع عشر، كان يوكل إلى المؤرّخين الرسميين مهمة تسجيل أحداث الحملات العسكرية الكبرى، وشتى ما يجري في الإمبراطورية بعامة. كان المؤرّخون الجيّدون يرون بأنّ وظيفتهم هي تعليم الأجيال التالية من خلال تعريفهم بأخطاء الماضي. وقد استعان بعض المؤرّخين بالمصادر الأوروبيّة، بهدف ملء الفراغات إما حول الماضي القديم للأراضي التي باتت تحت إمرة العثمانيين وإمّا لمعرفة بعض جوانب العلاقات الخارجية للعثمانيين؛ غير أنّهم قلّما اهتمّوا بتاريخ بلاد الغرب في حدّ ذاتها. منذ القرن السابع عشر، بدأ بعض الكتّاب في محاولة تحليل أسباب تراجع قوّة الحكم المطلق، وتتبّعوا بدقّة ما لحق بالمؤسسات من فساد منذ عهد سليمان.

حتى في أثناء القرن السادس عشر، كانت العلوم الطبيعية عند العثمانيين

تعتمد بالأساس على الترجمة من العربية والفارسية إلى التركية العثمانية؛ وإن كان ثمّة بعض الجهود الأخرى. أسّس سليمان بعض المدارس الطبيّة، وكان هناك مستوى جيّد من التعليم الطبّي؛ وقد تبنى بعض الأطباء، ربما في وقت متأخّر، بعض الابتكارات الطبية التي ظهرت في الغرب في ذلك الوقت (والتي كانت في القرنين السادس عشر والسابع عشر، والحقّ يُقال، لا تتجاوز التراث الإغريقي ـ العربي، ولا تزال معتمدة على أعمال الرازي وابن سينا). في ١٥٧٩، تمّ بناء مرصد فلكيّ، لكي يتمكّن الفلكيون من تطوير الملاحظات الفلكيّة لمرصد أولوغ بك في سمرقند. وقد تمّ تدمير هذا المرصد على يد وزير متعصّب للخرافات(*)، ولكنّ المرصد كان قد جمع بعض الملاحظات الفلكية الجيّدة قبل تدميره. في السنة التالية لإعدام لجيوردانو برونو في إيطاليا، تمّ إعدام عالِم طبيعيّ دافع عن وجود قوانين طبيعيّة كونية حتمية، على نحو يُحابي تقليد الفلسفة Philosophia أكثر مما يتوافق مع القرآن؛ غير أنّه كان وحده من لقي هذا المصير وإن لم يكن وحده من تبنّى المنظور الفلسفيّ.

على طول القرن السادس عشر، كان ثمّة قدر من تبادل المعلومات بين المسلمين والغربيين في مسائل الجغرافيا. كان قباطنة البحر، المشهورون بقوّتهم وشجاعتهم، مهتمّين بالكشوفات البحريّة التي حصلت لنظرائهم الإسبان والبرتغاليين، ونشروا بعض المعارف عنهم. لعلّ أبرز عالم ومؤلّف اهتمّ بهذه الأفكار الجديدة هو كاتب جلبي (المعرف بحاجي خليفة ١٦٠٩ ـ ٥٧)؛ وهو عالِم موسوعيّ حاول أن يجمع المعارف العربية والفارسية والعثمانية معاً، وعمل إضافة إلى ذلك على تقديم جملة من أهمّ التطوّرات التي حدثت بين المسيحيين مؤخّراً، بخاصّة في مجال الجغرافيا والفلك. كان حاجي خليفة مقرّباً من دوائر البلاط الأدبيّة بالطبع وليس من مدارس الشريعة. ولكنّ سقف الإمكانات التي يُمكن إنجازها كان محدوداً هنا أيضاً. في القرن السابع عشر،

(*) وهو سنان باشا. ومبدأ القصّة أنّ تقيّ الدين بن معروف الدمشقي، المسؤول عن المرصد، قد رصد مذنّباً عجيباً في السماء، فتنبّأ بأنّ ذلك دلالة خير وبشرى نصر للسلطان مراد في معاركه ضدّ الصفويين. غير أنّ جيش السلطان قد خسر وقتل من جنوده الكثير، بل واجتاح الطاعون اسطنبول. فأوعز الصدر الأعظم سنان باشا للسلطان ـ بتأييد من فتوى شيخ الإسلام حينها شمس الدين أفندي ـ بهدم المرصد (المترجم).

أصبحت العلوم الطبيعية المتفوّقة في الغرب معروفةً لقلّة فقط من المهتمّين بهذا المجال؛ لا في مجال رسم الخرائط فقط، بل في علوم الفلك والطبّ أيضاً. في الوقت نفسه، كان تقليد العلوم الطبيعيّة الذي نضج في الحاضرة الإسلامية (وإن لم يكن قد بلغ طور الإبداع بين العثمانيين) ـ وهو التقليد الذي يُعنى بأهميّة البراهين التجريبيّة ـ قد أخذ بالذبول.

على الرغم من التحالف الوثيق بين أصحاب الذهنية الشريعيّة والبلاط، فإنّ معاقلهم الحصينة كانت هي **المدارس**، وخاصّة مدارس العاصمة الخاضعة لإدارة الدولة المباشرة؛ كما كان لهم ثقل كبير في الزوايا الصوفيّة للطرق المنتشرة على امتداد الحاضرة الإسلامية. وكما حصل في الهند، نشطت الطرق المحلّية القديمة وحلَّ محلّ بعضها طرقٌ أكبر مثل القادرية والنقشبندية. حافظت الطرق المختلفة على فرديتها واستقلاليتها. ولكنّ الطريقة الملامتية قد أثارت الكثير من البلبلة منذ منتصف القرن الخامس عشر وما تلاه، عبر سعيها إلى إصلاح التصوف بوسائل أقلقت العديد من التواضعات المتفق عليها؛ فإضافة إلى الموقف الملامتي التقليدي القائل بإخفاء ظاهر تقوى المرء ـ والذي يعني عادة ألا يلفت المرء الانتباه إلى صلاحه ولا إلى فساده ـ أشهر الملامتية بين الناس القول بمذهب التصوف **الوجودي** (وهو موقفٌ كان جلّ الصوفية يحرصون على إخفائه عن الأغيار، حتى وإن قبلوا به سرّاً). وبفعلهم ذلك، فإنّ الملامتية كانوا ينتهكون بنية التديّن المتعارف عليها في ذلك الوقت. وبعد فترة من النشاط القوّي والمنظّم، كان لا بدّ من اضطهادهم ليتخلّوا عن محاولة الإصلاح هذه. لقد أشرنا سابقاً أيضاً إلى النزعة المتحرّرة دينياً للطريقة البكتاشية بين سكان الأرياف (وبين الإنكشارية)، والطقوس العبادية ذات الطابع الشعري للمولويّة، التي انتشرت بين الطبقات الثريّة في المدن. كانت بعض الزوايا الصوفية (التي يُقال لها بالتركية التكايا) تُوفّر منظومة مكمّلة للمدارس، فهي بمثابة مؤسسات تعليمية للشعراء، تدرّس الفارسية (في حين أنّ المدارس كانت تركّز على العربية). غير أنّ الطرق الصوفيّة لم تكن مستقلّة عن الدولة بالكامل؛ فكان لا بدّ لمن يرأس الطريقة أن يحظى بمصادقة شيخ الإسلام[٩].

---

(٩) انظر:

= F. W. Hasluck, *Christianity and Islam under the Sultans* (Oxford: Clarendon Press, 1929).

كانت الطرق الصوفيّة الكبرى العابرة للقوميات هي من ضبط الإيقاع الرسمي للحياة الدينية. انطلقت هذه الطرق من التوفيق القائم بين التصوّف والنزعة الشريعوية، لتصبح هي خطّ الدفاع الرئيس عن الذهنيّة الشريعية في المجتمع بعامّة (ودائماً ما تمّ ذلك ضمن سياق صوفيّ). وقد حملت الذهنية الشريعية في طيّاتها (مثلما كانت في الهند) نزوعاً نحو الجماعوية. غابت عن سطح المشهد الذهنية الشريعيّة المستقلّة بذاتها، التي رأيناها مثلاً مع الحنابلة في الهلال الخصيب، والتي ظلّت نشيطة في مهاجمة التصوّف حتى المرحلة الوسيطة المتأخّرة في بعض المناطق؛ فقد أصبح معظم علماء الشريعة صوفيّة بدرجة أو بأخرى، ودافعوا عن مواقفهم بمصطلحات متوافقة مع التصوف. غير أنّ هذه المواقف كانت لا تزالُ جماعويّة، وباتت الآن محافظة أيضاً.

ربّما كانت ثقافة أهل الشريعة غنيّة على وجه خاص في الإمبراطورية العثمانية. فعلى خلاف الإمبراطوريتين الصفوية والتيمورية الهندية، كانت تقاليد المنطقتين العربية والفارساتية التي ظهرت في المراحل الوسيطة المتأخّرة حاضرةً ومُمثّلة في الإمبراطورية العثمانية. كانت التقاليد الفارساتية هي المهيمنة إن توخينا الدقّة، مثلما كانت عليه الحال في جميع المجتمعات التي حكمها الترك. ولكنّ الثقافتين كانتا متمازجتين على النحو الذي يتطلّبه مجتمع تتركّز كلّ ثقافته في العاصمة. كان عبد الغني النابلسي (ت. ١٧٣١) شاعراً سوريّاً وشارحاً لكتابات الصوفية، وكان مُريداً تابعاً لتقليد مغربي في الكلام ولتقليد فارسي ـ أناضولي في التفسير مثّله محمد أفندي البركوي، الذي كانت له خلافات دائرة مع أبي السعود. وقد كانت هذه الكتابات بالعربيّة. ولكنّ المنطقة العربيّة لم تؤدِّ بالعموم إلا دوراً هامشياً في الثقافة العثمانية، على الرغم من أنّ الهلال الخصيب قد شهد انتعاشة كبيرة في الحياة الفكرية، على نطاق أوسع من الدوائر المتصلة بالمدارس.

بعد عهد سليمان، ضاق نطاق تقليد المدارس المركزيّة؛ فقد باتت المُقرّرات الدراسيّة تنأى عن الكتب المتأثّرة **بالفلسفة**، على النحو الذي نجده في أعمال متكلّمين مثل التفتازاني، وباتت أكثر انسجاماً مع التقليد الضيّق

= وفيه معلومات كثيرة (وإن صاغها بأسلوب عتيق) حول الدين الشعبي، وما يتضمّنه أحياناً من اختلاط بين الديانات والعبادات المختلفة.

والتقييدي الذي تطوّر في الأراضي العربية بخاصة. وهكذا باتت الهوّة بين النزعة الجماعوية الشريعية للمدارس والمنظور الأوسع لمدارس البلاط كبيرةً وملحوظة. على الرغم من أنّ جهاز الحكم المطلق كان ذا مزاج شريعيّ، إلا أنّ ضيق أفق ممثّلي الشريعة لم يمنع البحث الحرّ في العديد من المجالات. غير أنّ المدارس قد أصبحت بؤرة للتعصّب والتعنّت في وجه التجارب، وصبغت الثقافة العثمانية بأكملها. عندما وصلت الطابعة إلى العاصمة العثمانية بعد ظهورها في الغرب بوقتٍ قصير، وتمّ اقتراح طباعة الكتب الإسلاماتية أسوةً بالمسيحية، نجح العلماء في الحؤول دون ذلك. وعلى هذا النحو، سدّ علماء الشريعة الطرق أمام المنتجات الثانوية التي أفرزها الغرب بعد عصر النهضة، والتي ربّما كان من شأنها توسيع بعض الآفاق. في الواقع، لم تكن الطباعة في حدّ ذاتها لتحدث فرقاً جوهرياً (أكثر مما فعلته في الصين)، ولكنّها ربّما كانت لتوسّع الثقافة العثمانية وتزيد رحابتها في وجه تقييدات أهل الشريعة وتشديداتهم.

لا يُمكننا أن نُحدّد إلى أيّ مدى وصلت هذه التقييدات بالضبط؛ ذلك أنّ حدودها كانت تتغيّر من وقتٍ إلى آخر. ولكن من المؤكّد أنّها كانت أكثر فعاليّة بين العثمانيين مقارنة بإيران والهند. يُمكن أن ينظر المرء منا إلى هذه التقييدات بأنّها نوعٌ من الأخلاقويّة السلبيّة الباردة، ولكن من حقّه أن يأمل بأنّ هذه الروح كانت أيضاً علامةً على قدرٍ أعلى من الرصانة الإيجابية بين الطبقات المسؤولة: وهذه الرصانة هي ما سمحت مثلاً لشيخ الإسلام أن يعارض الفظائع الدموية التي ارتكبها سليم القاطع من دون أن يمسّه أذى. يُقال بأنّ المسلمين كانوا يلعبون الشطرنج في كلّ مكان بقطع منحوتة كالتماثيل الصغيرة إلا في الدولة العثمانية، حيث كان الناس يلعبون بقطع غير متمايزة الشخوص. كان الرسامون المهرة في رسم الوجوه (البورتريه) محلّ تقدير كبير في جميع الإمبراطوريات؛ وقد تطلّع العديد من الرسامين الإيرانيين والطليان لنيل الثروة من خلال رسم رجال البلاط العثماني، بمن فيهم الباديشاهات. ولكن، بينما نجد أنّ جهانكير قد أرسل أفضل اللوحات التي تصوّره كبادرة صداقة إلى البلاط الصفوي، نجد أنّ العثمانيين لم يُظهروا مثل هذا الاحتفاء الصريح بهذا الفنّ؛ بل ربّما كانوا ينظرون أحياناً إلى اقتناء هذه الرسومات باعتبارها نوعاً من التساهل في الدين. وعلى الرغم من أنّ

جميع رجال البلاط، في بعض الحقب، كانوا يتخذون رسامين ليرسموهم، إلا أنهم كانوا أحياناً يخفون ذلك عن الآخرين.

أما فنّ الرسم بعامّة ـ بغضّ النظر عن مكانة رسم الوجوه (البورتريه) ـ فقد تطوّر ونما بدرجة كبير، غير أنّ الرسومات العثمانية ليست معروفة مقارنة بالرسومات في إيران والهند. كان بعض أعظم الرسامين قد قدموا من إيران، وكان بعضهم من أبناء الإمبراطورية الأصليين. غير أنّ الفنّ الذي عبّر أجلى تعبير عن العظمة الإمبراطورية للعثمانيين كان فنّ العمارة، وقد عبّر عنها برؤية واعية وبقدرٍ كبير من الفخامة ـ والانتظام ـ الذي يُمثّل عظمة الإمبراطوريّة ورسوخ قوّتها. وقد تركّزت العمارة أكثر من كلّ شيء على المساجد. تطوّرت في الأناضول عمارة المساجد المقبّبة المغلقة، التي يكون فناؤها مجرّد ساحة أماميّة للمسجد. ثمّ تطوّر هذا النوع في إسطنبول ـ في ظلّ حضور كنيسة آيا صوفيا البيزنطية العظيمة ـ إلى أبنية ضخمة تتوزّع فيها الأضواء؛ وهو أسلوب معماري يقف في مقابل العمارة الكنسية البيزنطية وإن كان يشابهها في الظاهر. إنّ الجزء الداخلي من الأبنية البيزنطيّة رائع ومهيب، كما لو أنّه يحوي الكون بأكمله في الداخل؛ أما الجزء الداخلي من الأبنية العثمانية، بشبابيكه المتوزّعة على مستوى النظر، ورحابته التي تزيد بأثر الديكور الرخامي والتباعد بين الأعمدة، فإنّه يوحي بالانبساط اللانهائيّ المنظّم بدلاً من ضخامة الكتلة المعمارية. أما من الخارج، فإنّ هياكل المساجد تُزيّن خطّ السماء في إسطنبول بسلسلة من القباب المنخفضة التي تتعالى بجوارها المآذن المدبّبة. وقد أصبح أسلوب عمارة المسجد هذا، دون كثير تعديل، هو رمز الإمبراطورية وشعارها؛ وهكذا باتت المساجد الجديدة في القاهرة وسراييفو والموصل مساجد بملامح عثمانية لا تخطئها العين.

إنّ أعظم المعماريين العثمانيين، والمعلّم الأبرز لهذا الأسلوب الإمبراطوري المميّز، هو خوجا معمار سنان (١٤٩٠ ـ ١٥٧٨)، الذي اشتهرت سيرته حتى بات صورة العثمانيّ المثاليّ (فهو يُمثّل الجانب «العسكري» من النخبة العثمانية، مثلما يُمثّل أبو السعود الجانب «الشريعي»). كان سنان من أصول مسيحية، وتمّ تجنيده في نظام الدفشرمة من الأناضول، وخدم في الإنكشارية في شبابه. ولكنّه سرعان ما عُرف بكونه مهندساً عسكرياً بارعاً. وقد

لاقت موهبته الاعتراف عندما تمكّن من مدّ جسر فوق الدانوب في أثناء إحدى حملات سليمان. ومنذ ذلك الحين، بات متفرّغاً للعمارة. بنى المعمار سنان مختلف أشكال الأبنية، من المساجد والقصور والمدارس والأضرحة والخانات والحمامات ونُزل الضيافة، بل والنوافير الصغيرة، أحياناً بطلب الباديشاه وأحياناً تحت طلب النبلاء؛ وقد توزّعت أعماله في إسطنبول وفي غيرها من الولايات والمقاطعات، وصولاً إلى مكّة المكرمة. ينسب إليه نحو ثلاثمئة مبنى على نحوٍ أكيد (وقد وجد متسعاً من الوقت ليكتب سيرته الذاتية). إنّ مسجد السليمانية إحدى تحفه المعمارية، وهو المثال الأكمل للعمارة العثمانية ذات الطابع الإمبراطوري. وقد استمرّ تلامذته من بعده على نهجه، واشتهر منهم الكثير.

نظام الملل

إذا كانت المؤسسات الدينية الإسلاميّة يجب أن تُمثّل في عملها ضمير من قبلوا بالحقيقة (بحسب رؤية المسلمين) وأن تُمثّل أيضاً التعبير المدني عن سلطة الباديشاه عليهم، فإنّ النظام الاجتماعي الجيّد كان يتطلّب وجود مؤسسات موازية، وإن كانت أضيق في اختصاصها، لتُعنى بشؤون أتباع الأديان الباطلة. وهكذا ظهرت في مقابل مؤسّسات **الأمّة** التي يُشرف عليها علماء الشريعة، مؤسسات نظام الملل ليُشرف الأحبار والقساوسة على شؤون أبناء دينهم. كان هناك جيشٌ واحد وباديشاه واحد، وكثرة من المؤسسات الدينية. ولكنّ هذه المؤسسات كانت خاضعةً في تنظيمها للدولة، مثلما كانت مؤسسات المسلمين الدينية.

لم تكن كلّ مجموعة منحرفة عن الإسلام الرسمي ترى بأنّ حاجاتها لا تتوافق مع مؤسساتها تحظى بالاعتراف بها بوصفها إحدى الملل؛ كانت هذه المجموعات المنشقّة منظّمة ضمن عدّة أجسام، وكانت تخضع لمراقبة حثيثة. تمّ غضّ الطرف عن شيعة الأناضول والروملي، الذين لم يندمجوا ضمن البنية الرسمية، وحافظوا على ولائهم الدينيّ في ثوب الطريقة البكتاشية. أما شيعة القرى فقد استمرّوا في حياتهم من دون قيادة فكريّة، تحت عباءة مذهب أهل السنة والجماعة الرسميّ، الذي كانوا يتجاهلونه قدر الإمكان. في بعض الحالات، كان قُضاة الشيعة يُمنحون اعترافاً شبه رسميّ، شبيهاً بالاعتراف الذي يُمنح للقضاة الشافعية والمالكية. أما المراكز الشيعية الكبرى

في العراق فقد استمرّت في حياتها الثقافيّة المستقلّة خلال عقود تبعيّتها للدولة العثمانية، وظلّت على اتصال مع الأراضي الصفوية[١٠]. أما مجتمعات اليونان الأرثوذكس والأرمن واليعاقبة (في سوريا) والقبط واليهود فقد مُنحوا سلطة كبيرة لإدارة شؤونهم بأنفسهم؛ في حين تُرك الهراطقة ضمن هذه المجتمعات تحت رحمة الأساقفة والبطارقة الذين يرفضونهم، والذين كانت لهم سلطة قضائية كنسية ومدنيّة عليهم. ولم يكن ثمّة سبيل قانوني [أمام الهراطقة] للإفلات من قبضة هذا النظام القضائي إلا الدخول في الإسلام.

يبدو أنّ التماهي بين الدولة وإسلام أهل الشريعة، وبالتالي بين مجتمع المسلمين والنظام السياسي، قد أسهم في زيادة انعزال غير المسلمين بكافة الأشكال الممكنة. فحتّى بعد أن تمّت تنحية الفصائل المسيحية من الجيش، ظلّ المسيحيون والمسلمون يتشاركون في النقابات الحرفية ذاتها؛ ولكنّ ذلك بات أكثر صعوبة في القرن السابع عشر. فعلى إثر بعض الخلافات والنزاعات داخل النقابات بين المسلمين والمسيحيين (الذين كانوا خاضعين في حياتهم المدنية لنظامين هرميين منفصلين على امتداد الإمبراطورية، ولم يعودوا يخضعون لنظام قضائيّ مشترك حتّى على المستويات المحلية)، أصبح من المعتاد أن يستقلّ المسلمون والمسيحيون كلٌّ في نقابة تمثّله.

تعزّز هذا النزوع بفعل النزوعات القائمة في المجتمعات المسلمة والمسيحية وساهم في تعزيزها أيضاً، وهذه النزوعات هي: نزوع المسلمين نحو النزعة الشريعوية الجماعية، التي تربطهم بالمسلمين في كلّ مكان، وإن كانت تركّز قبل كلّ شيء على المجتمع العثماني بوصفه كلّاً مكتفياً بنفسه؛ والنزوع السائد، خاصّة بين المسيحيين اليونان، من النظر إلى الحاضرة

---

(١٠) إنّ النظرة التقليديّة التي تنظر إلى العراق بأنّه كان بالأساس ولاية عثمانية، وإن خضع في بعض المراحل للصفويين، هي نظرة، وإن كانت معقولة، قد تؤدّي إلى خلاصة غير معقولة: أي التعامل مع حياة أهل السنة والجماعة في العراق على أنّها كانت هي المكوّن الرئيس هناك. وعلى هذا الأساس، يتمّ تجاهل الحياة الفكريّة الأكثر أهميّة في العراق، وتغدو مراكز الشيعة مجرّد مراكز ثانويّة، على الرغم من أهميّتها الدينية والتجارية الكبيرة. انظر:

Gibb and Bowen, *Islamic Society and the West*, vol. 2, pp. 155-156.

حيث يحاول الكاتبان أن يعزوَا ضعف الحياة الفكرية (السنية) في العراق إلى المصائب العديدة التي لحقت بالعراق منذ الغزو المغولي، ولا يكادان يُشيران إلى التشيّع فيه.

المسيحية الغربية بوصفها مصدراً لجميع الأفكار التقدّمية. نتيجة لذلك، بات المجتمع العثماني منقسماً على نحوٍ متزايد، من قاعدته إلى قمّته، بين النزوعات المتضاربة ضمنه. في الهند، كانت الطبقات الهندية ذات الامتيازات قد تبنّت الثقافة الإسلاماتية، باستثناء الجزء المتعلّق بحياتها الدينية الشخصيّة، واخترقت الأساليب الإسلاماتية حياة المدن ونفذت إلى عادات الهندوس بدرجة كبيرة؛ في المقابل، رعى المسلمون أعياد الهندوس وعلومهم واحتفوا بها. أما في الروملي، فلم يكن لدى الأقليات المسيحية في الغالب أيّة قشرة خارجية من الثقافة الإسلاماتية على أيّ مستوى من المستويات؛ اللهم إلا في الأسواق، حيث باتت أسماء الأطباق التركية شائعةً في كافة المجتمعات. وبالمقابل، كان المسلمون أشدّ تحفّظاً على الأنشطة والأفكار المسيحية. وهكذا، باتت النخبة المسيحية المتعلّمة تربط مجتمعاتها المسيحية في الجنوب الشرقي من أوروبا أكثر فأكثر بالأنظمة المسيحية في الغرب، لا في القضايا الدينية (إذ كان الأساقفة في أعلى النظام الهرمي الكنسي غيورين على استقلالهم إن لم يكن على امتيازاتهم التقليدية أيضاً)، وإنّما في مسائل الحياة المدنية بين أبناء الطبقة الثرية. ويبدو أنّ بعض المسيحيين الذين كانوا يُتقنون الفارسيّة، كانوا يتقنون الإيطالية أيضاً.

أصبح هؤلاء المسيحيون، مع مرور الزمن ومع ازدياد أهمية الصلات مع الغرب، هم القناة الرئيسة لصلات العثمانيين بالدول الأوروبية المستقلة، في حين أنّ المسلمين قد انسحبوا أكثر فأكثر من الصلات الخارجية، التي كانوا هم من دشّنوها أصلاً. أصبحت الهوّة بين المجتمعين أكثر خطورة في ذلك الوقت؛ إذ إنّ السلطة المركزية العثمانية كانت قد بدأت تتآكل في الوقت الذي كانت دول الغرب تخوض فيه تحوّلاً أدّى إلى دفع كافّة المجتمعات الأخرى إلى موضع دفاعيّ أضعف، وكان مسيحيو الإمبراطورية هم وحدهم من يعرفون كيفية الاستفادة من هذا الوضع.

اضمحلال إطلاقية الحكم

أشرنا سابقاً إلى أنّ جهاز الحكم المطلق كان ذا صيغة مدنيّة على الرغم من احتفاظه بشكله العسكريّ، فقد كانت العناصر المدنية في «الجيش» الكبير هي صاحبة المناصب المهيمنة. وقد تزايد النزوع نحو مدنيّة «الجيش» منذ

عهد محمد الثاني، وهو أمر ربما يكون حتمياً بحكم بنية الحكم المطلق البيروقراطي. خلال القرن السابع عشر، وفي القرن الثامن عشر بالأخصّ (عندما وصلت هذه العملية إلى ذروتها)، نتج عن ذلك تفشي الضعف في القوات العسكرية المركزية. وقد أفضى ضعف القوات العسكرية بدوره إلى تقويض أسس الحكم المطلق، الذي كان يعتمد في قوّته المادّية والرمزية على الجيش الموحّد المُنظّم في كتلة واحدة.

كان أوّل الأمر أن دبّ الضعف في الانضباط العسكري للرتب العليا. فمع استبعاد الأرستقراطية العسكرية القديمة، بوصفها منافسة للسلطة الحكومية ولأجسام العبيد الذين باتوا ممثّلي الحكم المطلق، وصل نظام حكم أجسام العبيد، الذي ظلّ كفؤاً لوقتٍ طويل إلى نهايته الطبيعية. أصبحت طبقة المسؤولين المدنيين من أجسام العبيد هي الآمرة الناهية في الدولة، وبدأ الفساد يدبّ رويداً رويداً في صفوفها. بدأت ظاهرة بيع المناصب أوّلاً في المناصب العليا: كان سليمان نفسه يصرّ على حضور من يُريد تعيينهم في وقت التعيين؛ وكان عليهم توزيع السعر على طول السلك الوظيفي التابع للمنصب وصولاً إلى أدنى موظف. في البداية، كان التعيين لا يزال يعتمد على الجدارة بالدرجة الأولى، ثمّ على قيمة المبلغ المدفوع؛ ومع ذلك، نتج عن هذه الآلية زيادة غير مباشرة في القيمة الكلّية للضرائب. غير أنّ المال لاحقاً بات يحسم معظم المسائل، على الأقل عندما تكون معايير الكفاءة متعادلة بين المرشحين. ثمّ بدأ الفساد يُقوّض الكفاءة. ولم تكن الشريعة المُحكمة التنظيم، والتي يُشرف عليها خصومهم المغلوبون، قادرة على السيطرة على هؤلاء المسؤولين.

بدأ ضعف الانضباط في أجسام العبيد يستشري على كافّة مستويات الجهاز المركزي، بدءاً من اختيار المسؤولين في الرتب العليا. ترسّخ مبدأ خلافة العرش من خلال النزاع بين أبناء الحاكم من خلال اقتراح محمد الثاني القائل إنّ على الابن الذي ينجح في خلافة العرش أن يقتل إخوته كي لا يتجدّد النزاع بينهم. من الطبيعيّ أن يتمّ التأكيد على أهميّة شخصيّة البادیشاه في مصير الإمبراطورية؛ بل من المفهوم أن تتمّ المبالغة في حسن طالع العثمانيين إذ حظوا بعشرة حكّام موهوبين على التتابع، وكذا التحسّر على ما أفسده نظام الحريم وما أفرزه من حكام ضعاف لاحقاً. تدين الدولة

العثمانية بالكثير لحسن حظها في حكامها المتوارثين (وهذا ليس نادراً في العائلات الحاكمة). فلا شكّ بأنّ تمتّع أوّل ثلاثة حكام في السلالة [وهم عثمان وأورخان ومراد] بصفات مميّزة من الجدارة والاقتدار كانت ذات أهميّة، لا تقل عن أهمية الجغرافيا في تثبيت حكم العثمانيين كدولة قوية كبرى؛ كما أنّ مراداً الثاني ومحمداً الثاني وسليمان كانوا ثلاثة حكام أكفاء ومقتدرين، وإن لم يرتقِ جميعُهم إلى مستوى عظمة أسلافهم الأوائل؛ وقد وصل ثلاثتهم إلى العرش بحكم حقّ الولادة [أي من دون نزاع][*]. ولكنّ محمداً الأول وسليماً الأول وصلا إلى العرش من خلال النزاع بفضل قدراتهما المميّزة، وقد كان النزاع يتحدّد آنذاك بحسب توقّعات المجتمع. في حين أنّ بايزيد الأول وسليماً الثاني مثلاً لم يكونا يتمتّعان بقدرات فائقة وإن لم يكونا مغفّلين، وانتصاراتُهما تدين لقوّة النظام العثماني الذي كان قد تطوّر آنفاً. وقد كان الفارق في قوة شخصيّتهما عاملاً مؤثراً في التحول من التوجّه العسكري إلى المدني.

في العهود المتأخّرة، باتت البنية الاجتماعيّة تركّز على الوزير القوي لا على الباديشاه القوي، وبات الوزير يخدم لفترات طويلة من الزمن. كان مبدأ خلافة العرش من خلال النزاع مناسبٌ للدول العسكرية، ولكنّه لم يعد يصلح للدولة ذات التوجّه المدني في القرن السابع عشر، على الأقل من ناحية التطبيق العملي. وهكذا انتهت النزاعات العسكرية الفعلية. في النهاية، لم يعد الأمراء المنافسون يُقتلون، بل باتوا يُعزلون عن الحياة السياسية العامة؛ وأصبحت العادة تقضي، لا بأن يُختار الابن الأكفأ الذي يستطيع كسب ولاء الجند، بل الابن الأكبر في العائلة، الذي كان في الغالب (بحكم انعزاله) يسمح لمسؤوليه أن يُديروا دفة الحكم كيفما شاؤوا؛ وقد أسهم ذلك في تجنّب الصراعات الحقيقيّة على العرش والتي يتدخّل الجند فيها بفعاليّة. أما نتائج هذا النظام على شخصيّة الحكّام فكانت شبيهة بنتائج النظام في الدولة الصفوية.

وهكذا تُرك الحاكم، القائد العام للجيش، ليتقاعد وينسحب من دون

(*) لم يكن لهؤلاء السلاطين عند وفاة آبائهم منافسٌ من إخوتهم إلا مراداً الثاني، الذي كان له أخٌ صغير لم يبلغ عند اعتلائه العرش. ثمّ إنّ أخاه هذا، كجك مصطفى، قد تمرّد عليه بدعم من إمارة قرمان، وربّما من البيزنطيين، فهزمه مراد وأعدمه (المترجم).

قوّة فاعلة: وذلك ما أضعف الانضباط العسكري في صفّه الأول. كان سليمان، الذي طوّر الطابع المراسمي للحكم المطلق الذي أرساه محمد الثاني وأخذه إلى نهايته المنطقية قد احتجب عن الأنظار، حتى عن مجالس الدولة. وقد أصبح هذا الاحتجاب المراسمي عند العديد من خلفائه انسحاباً من المسؤولية العامة أيضاً؛ ذلك أنّهم لم يُختاروا أصلاً بسبب تمتّعهم بصفات المسؤولية. وبدلاً من أن يتمتّع الملك المطلق بقبضة قويّة، بوصفه القائد العسكري العام، باتت البيروقراطية تعتمد على القبضة القويّة للوزير الأكبر (مع بعض الانقطاعات الكارثية)، الذي بات يتقلّد منصبه بالأساس بحكم قدراته المدنية، وتنحصر سلطته بالاعتبارات المدنية.

تسارع تدهور الانضباط العسكري عبر سلسلة من الاضطرابات الداخلية التي عصفت بالدولة، بخاصّة الاضطرابات التي وقعت في مطلع القرن السادس عشر. تمرّدت قبائل الكرد، وطوائف الدروز في سوريا (الذين أسسوا دولة صغيرة لهم لبعض الوقت)، بل وشاع التمرّد بين مالكي الأراضي العسكريين في الأناضول، والعصيان بين الإنكشارية في المركز، وقد أدّى ذلك إلى عرقلة الجهود العسكرية الإمبراطورية في صراعها مع النمساويين والبولنديين والصفويين. تمّت استعادة سيطرة الحكم المطلق منذ عام ١٦٣٢، تحت قيادة الباديشاه مراد الرابع؛ غير أنّ نظام الإيرادات قد خضع لتحوّل كبير في بنيته أثناء ذلك. فقد مُنح النبلاء الحضر نوعاً من المسؤولية والإشراف على الأراضي وعلى الضرائب في الولايات، وتمّت ترقيتهم إلى مناصب عليا هناك، وبات يُتوقّع منهم غالباً أن يُمثّلوا المصالح المحلّية في مناطقهم مثلما يُمثّلون الإدارة المركزية. منذ ذلك الوقت فصاعداً، بات هؤلاء النبلاء غالباً ـ وليس دائماً ـ بمثابة مدافعين وحماة عن السكان بعامة، ولم تعد الحكومة المركزيّة قادرةً على التصرّف من دون موافقتهم وتعاونهم.

استتبعت هذه التغيّرات في الأطراف تغيّرات أخرى في إسطنبول. كانت أجسام العبيد تفترض عزلة أفرادها اجتماعياً، إلا من جهة صلتهم بالأجسام المنظّمة التي يُمثّلونها ضمن المجموع الكلّي. ولكنّ ذلك قد بدأ يتغيّر مع تعاظم الفساد؛ فقد بات الجزء المهيمن من الجيش يسمح لأبنائه بالالتحاق بصفوف الجيش، وهو ما كان يعني خسارة القاعدة التي يقوم عليها الانضباط العسكري. (وفي النهاية، بات **القلمية** البيروقراطية من غير ذوي الرتب

العسكرية يُنافسون أعضاء أجسام العبيد على المناصب العليا). عندما تسبّب جنود الإنكشارية ببعض الاضطرابات، لم تكن استجابة الإدارة المدنية هي تعزيز الانضباط الصارم بين الإنكشارية، وإنّما تمييع صفوفهم من خلال تجنيد بعض غير المدرّبين، وأخيراً إلغاء التجنيد من «الخارج» الذي كان يُشكّل القاعدة الأساسيّة للجند ولكامل طبقة المسؤولين؛ وهكذا بدأ الاستغناء عن هذه القاعدة والتخلي عن نظام الدفشرمة. بات أصحاب المناصب يُشكّلون ما يُشبه طبقة وراثية ذات امتيازات، تعتاش، بخلاف الأرستقراطية العسكرية القديمة، على إيرادات المناصب لا على الأراضي العسكرية التي تقتطعها. وبات إقطاع الأراضي يأخذ أكثر فأكثر شكل مصدرٍ للإيراد الخاص، من دون أي تبعات عسكرية (ربما على أمل أن يُسهم ذلك في تشجيع الزراعة وتحسينها).

في النهاية، مع بدايات القرن الثامن عشر، كان قد تمّ تمدين القوّات المركزيّة في المركز بالجملة. سُمح للإنكشارية بأن يزيدوا مداخيلهم من خلال العمل في الحِرف المدنية، وأن يظلّوا بوصفهم «عسكريين» معفيين من الضرائب، وخاضعين للمحاكم العسكرية فقط. وسرعان ما بات هناك نقابات بأكملها ـ غالباً من خلال ترتيبات مشبوهة ومخادعة فيما أعتقد ـ تحظى بهذه الامتيازات «العسكرية». بات مسلمو العاصمة وغيرها من المدن الكبرى يحظون في الواقع من خلال مراسيم ومعاهدات يُمكن شراؤها بمبالغ معتبرة بألقاب «عسكرية»، والتي بات لها بالمقابل مدلولات مدنيّة (في بعض الأحيان، أمكن لبعض البلدات والمدن أن تصبح بهذه الطريقة مُعفاة بالكلّية من الضريبة، بمسلميها ومسيحييها). وكانت هذه الأموال التي كانت لا تزال تُجمع لدعم المؤسسة العسكرية المركزية تُحوّل إلى مورد للدخل للطبقة الريعية (إذ إنّ «شهادات رواتب» الإنكشارية قد أصبحت الآن استثماراً قابلاً للتداول).

كان الحكم المطلق يقوم بالأساس على هيبته العسكرية. ولكنّ سلطته المركزيّة دخلت الآن في طورٍ من اللامركزية. واستحال نظام التعيينات المركزيّة المُفصّل، القائم على هرم الوظائف إلى خيال: فبات غير المؤهّلين قادرين على تبَوُّءِ المناصب من خلال العلاقات الشخصية والرشا (وفي نهاية المطاف، من خلال التدوير السنوي للمناصب)؛ بحيث يحظون

بمزايا المنصب والموارد المُخصّصة له؛ ثمّ يُعيّنون شخصاً مؤهّلاً يقوم بالعمل الفعلي نيابة عنهم. لم يكن هؤلاء الأشخاص بطبيعة الحال يُمثّلون السلطة المركزية مباشرةً؛ بل كانوا في الغالب أشخاصاً يحظون بمكانة محليّة راسخة، يتمّ المصادقة عليها وتأكيدها من قِبل المركز من خلال هذه الصفة الرسميّة الاسمية. جمعت أجسام النبلاء المحليين ـ والمكوّنة في الغالب من طبقة مالكي الأراضي الجدد التي ظهرت بين المدنيين الحضر ـ الإدارات المحليّة في يدها. ومع تفكّك الجيش المركزي الموحّد، حلّ حكام الولايات محلّ الأمراء المحليين في تلقّي الأموال من الخزينة المدنية المحلية. وأصبح القلب المسلّح من الإنكشارية (التي تحولت إلى جسم فضفاض بلا شكل منظّم) في العاصمة، شيئاً أقرب إلى جيش محلّي آخر.

كانت روح الشريعة قد حقّقت نوعاً من الانتصار في الإمبراطورية العثمانية، غير أنّ هذا الانتصار قد تمّ بطريقة تنطوي على مفارقة (من خلال النزعتين الإطلاقية والعسكرية). تمّ الآن التخلّي عن التوليفة التي شكّلت قاعدة هذا الانتصار لصالح النزعة اللامركزية وسيادة حياة المجموعات المحلية (التي كانت سابقاً حليفاً مهماً لروح الشريعة).

كانت النتائج السلبية لتراجع الإطلاقيّة ظاهرةً بوضوح؛ وقد كانت من بعض الجوانب واضحة الضرر بالمجتمع العثماني بعامة. تراجعت الكفاءة البيروقراطية بالتوازي مع ضعف الإطلاقية، التي كانت تمثّل لها القلب النابض. بعد عهد سليمان، تباطأت وتيرة إجراء الإحصاءات العامة، وبدأ الإهمال والتسيّب يغزو سجلات الدولة النظيفة والمرتّبة، وقد ظلّت الحال على ذلك على الرغم من الإصلاحات التي جاء بها وزراء أقوياء مثل أسرة كوبرولو في أواخر القرن السابع عشر. ولم تعد المناشدات والشكاوى تُجدي نفعاً في وجه التعسّف المستشري في الولايات وفي المركز. ومع تراجع رقابة السلطة المركزية تراجع الازدهار الاقتصادي. في ظلّ الظروف الزراعاتية، كان من الطبيعي لطبقة جديدة من مستغلي الأراضي أن تظهر وتحلّ محلّ الطبقات التي طردها الفتح العثماني؛ ومع تراجع الانضباط، لم يعد الجيش المركزيّ يحتكر الأراضي الزراعية؛ وبدأت أشكال الاستغلال الجديدة تنمو من دون رادع.

غير أنّ آثار التمدين واللامركزية ونتائجهما قد تفاقمت بفعل مجموعة من المستجدّات التي ظهرت في عصر إمبراطوريات البارود. شكّلت القوات المعتمدة على البارود بالضرورة جيوشاً كبيرة، ولم تكن قادرة على تحصيل ما تريده من أموال من خلال الغنائم. وبقدر ما كانت الحروب بين القوى الكبرى تعتمد على هذه القوّات، بقدر ما كانت الإدارة المركزية بحاجة دائمة إلى توفير السيولة النقديّة. ولكنّ واحدة من إمبراطوريات البارود في ذلك الوقت ـ الإسبان ـ قد حالفها الحظّ في فتح خطّ توريد جديد للفضّة من العالم الجديد، وبدأت بضخّها في الشبكة التجارية الممتدّة في المعمور الأفرو ـ أوراسي، وبالأخص بالقرب من نطاق الإمبراطورية العثمانية. أسهم ذلك في إنعاش الاقتصادات التي كانت قد توسّعت أو في طور التوسع (مثلما هي الحال في معظم أوروبا الغربية، إلا إسبانيا، التي كانت تشهد وضعاً صعباً إثر طردها المسلمين من أراضيها)؛ ولكن نتائج ذلك في المنطقة القاحلة، بحلول القرن السابع عشر، حين لم يكن التوسّع الكبير [اقتصادياً] وارداً أو ممكناً، كانت مدمّرة؛ فقد تلا تدفّق الفضّة من العالم الجديد تضخمٌ عالمي في الأسعار المعتمدة على الفضة. اضطربت مواقع الطبقات الثرية التي لم تكن استثماراتها معتمدة على الزراعة، ولم يكن ثمّة ما يحميها. أدّى ذلك إلى اضطراب اجتماعي ومنع أيّ توسّع اقتصادي ممكن.

لا شكّ بأنّ تأثير جميع هذه التطورات على خزينة الدولة قد أسهم مزيد إسهام في إضعاف الانضباط العسكري وفي إضعاف المركز. ولكنّ النتائج الأسوأ لذلك كانت بالضرورة من نصيب الأراضي الزراعية؛ فبينما كان المُراقبون الغربيّون يتحدثون في السابق عن رخاء حال المزارعين تحت الحكم العثماني، باتوا يرون الفلاحين الآن مُضطهَدين، ويرون الأراضي الزراعيّة وقد ضعفت، والقرى وقد أقفرت وتدفّق سكانها إلى المدن هرباً من الفقر. لا شكّ بأنّ تراجع عائدات الزراعة قد أثّر في النهاية سلباً على ازدهار المدن أيضاً.

كان الجيش المركزيّ لوقت طويل، قبل أن تصل هذه الصيرورة إلى مراخلها الأخيرة، ولكن بعد أن بدأت معاناة الازدهار الاقتصادي الريفي بالفعل، لا يزال سليماً وكامل القوى نسبياً. وعلى الرغم من أنّ الإمبراطوريّة كانت قد وصلت في القرن السابع عشر إلى نقطة اللاعودة، أي إلى النقطة

التي تصبح موارد الدولة عندها مرهونةً إلى درجة لا تستطيع معها الحكومة المركزية (في الظروف العادية) أن تحشد ما تحتاجه منها لفرض إصلاح جذريّ على من يحتفظون ببقية الموارد، إلا أنّ تقليد الحكم المطلق كان لا يزال قويّاً على نحوٍ سمح له بفرض إصلاحات جزئيّة، في عهود الوزراء الأقوياء؛ وكان لهذه الإصلاحات نتائج إيجابيّة فعالة لبعض الوقت.

فعلى الرغم من عقدين من الهوان في بداية القرن السابع عشر، عندما عمّت الثورات الداخلية من دون رادع، وعلى الرغم من مرحلة أخرى من الهوان في منتصف القرن، عندما شرعت سفن المسيحيين العسكرية في مضايقة سواحل تراقيا، إلا أننا نلحظ بأنّ القرن السابع عشر قد شهد شيئاً من التوسّع ولو مؤقتاً في الأراضي الواقعة شمالي البحر الأسود (وتم إخضاع كريت بالكلّية لسيطرة بحر إيجه). حصل معظم هذا التوسّع وليس كلّه في مرحلة قصيرة عندما وصلت قوّة الحكم الإطلاقي إلى ذروة ثانوية (واتسعت أراضي العثمانيين إلى أقصى حدودها) في ظلّ وزارة أسرة كوبرولو. كان الأب، محمد كوبرولو (١٦٥٦ ـ ٦١)، قد انتهج نهجاً من القسوة الوحشية ضدّ السادة الزراعيين في الإمبراطورية بهدف قمع أشكال الفساد المستشرية بينهم؛ بل إنّه تجرّأ على حريم الباديشاه عندما وضع يده على أموالهنّ وصادر ثمينها، وتجرأ على العلماء بمصادرة بعض الأوقاف، إلا أنّه لم يتجرّأ على مواجهة أشكال الانتهاك الشنيعة بين العسكر. جنى ابنه أحمد كوبرولو (١٦٦١ ـ ٧٦) ثمار عنف أبيه، وتمكن من إدارة الحكم على نحوٍ أكثر مسالمةً، وإن حافظ على المعايير التي سنّها أبوه. وهكذا تعافت الإمبراطورية من بعض ما أصابها، بحيث باتت قادرة، حتى بعد وفاة أحمد، على متابعة الحصار الثاني لفيينا (١٦٨٣)، على نحوٍ أشدّ قوّة وخطورة من الحصار الأوّل في زمن سليمان.

عندما فشل الحصار (تمّ إنقاذ فيينا على يد قوات مشتركة من الجرمان والبولنديين)، تحالفت ثلاثٌ من أكبر القوى المسيحية الأوروبية، النمسا والبندقية وروسيا، وأثبتت أنّها قوّة كبرى عندما تمكّنت من طرد العثمانيين من أراضي المجر في هنغاريا؛ بل وسيطرت لبعض الوقت على المورة (جنوب شبه الجزيرة اليونانية) وعلى آزوف على البحر الأسود. منذ ذلك الوقت فصاعداً، بات العثمانيون في موقع دفاعيّ في أوروبا، على الرغم من أنّهم تمكنوا من استعادة بعض المواقع التي خسروها في أوروبا (آوزف،

والمورة، وبلغراد) في بدايات القرن الثامن عشر. فشلت الإمبراطورية في التوسّع توسّعاً مزيداً بعد منتصف القرن السابع عشر، وذلك في جميع الاتجاهات، وليس فقط في أوروبا. لم تعد القوات العسكرية تشكّل بعد الآن محرّكاً قوياً للفتوحات.

غير أنّ القوات العسكريّة ظلّت حاضرةً، وإن بدأت تعتمد على ترتيبات كامنة في التطور الإمبراطوري منذ بداية القرن السابع عشر. كانت بقايا القوّات البرية المركزية ضرورية للحفاظ على شكل السلطة المركزية على الأقل. ولكنّ الأخطر من ذلك هو أنّ قوات الإمبراطورية بدأت تشكّل أدوات متفرقة للدفاع عن الامتيازات الداخلية والحفاظ عليها. في هذا الدفاع، أثبتت قوات الاحتياط المحلية ـ اللامركزية والخاضعة جزئياً لإدارة مدنية ـ أنّها قوّات قويّة الولاء وواسعة الحيلة والقدرة. وقد استمرّ ذلك على نحوٍ فاعل حتى القرن الثامن عشر.

الإمبراطورية العثمانية إلى عام ١٧٨٩

١٥١٤	السلطان سليم (١٥١٢ ـ ٢٠) يصدّ تقدّم إسماعيل إلى الغرب، ويهزمه في معركة جالديران، ويسيطر على أذربيجان لبعض الوقت؛ يضطهد الشيعة في الأراضي التابعة للعثمانيين.
١٥١٧	سليم يسيطر على مصر ويهزم المماليك تحت قيادة السلطان الغوري، ويضمّ الأراضي العربية الشرقية إلى مملكته الممتدة في الأناضول والبلقان.
١٥٢٠	العثمانيون يفتحون رودس.
١٥٢٠ ـ ٦٦	سليمان القانوني، المعروف بالعظيم؛ تصل البنية السياسية ـ الاجتماعية للإمبراطورية العثمانية الواسعة إلى شكلٍ محدَّدٍ ومستقرّ.
١٥٢٦	معركة موهاج؛ هنغاريا تدفع الجزية للترك؛ حصار فيينا ١٥٢٩؛ الحكم التركي المباشر لمعظم أراضي هنغاريا، ١٥٤١.
١٥٥٦	وفاة الشاعر فضولي، كتب المثنوي على أسلوب الديوان الفارسي.
١٥٦٦ ـ ٩٥	سليم الثاني (١٥٦٦ ـ ٧٤) ومراد الثالث (١٥٧٤ ـ ٩٥)؛ الإمبراطورية العثمانية تتحرك باتجاه السلم الخارجي وترهّل المعايير المؤسساتية في الداخل؛ بعد مراد، حكم أربعة سلاطين غير مهمّين (إلى عام ١٦٢٢).
١٥٧٠	إخضاع قبرص.
١٥٧٨	وفاة سنان باشا، المعماريّ الذي بنى جامع السليمانية في إسطنبول وجامع السليمية في أدرنة.

١٦٠٠	وفاة باقي، أستاذ من تلاه من الشعراء؛ مدح سليمان.
١٦٢٣ ـ ٤٠	مراد الرابع يقمع الإنكشارية، الذين أصبحوا أكثر استقلاليّة، ويُجدّد القوة العسكرية للإمبراطورية؛ يستمرّ الأسلوب الأدبي بالتشكّل في اللغة التركية في القرن السادس عشر، وتتسع موضوعاته الشعرية.
١٦٣٠	كوتشو بيك يُقدّم مذكّرة للسلطان تُفصّل أسباب تراجع الإمبراطورية، ويقترح العودة إلى المؤسسات الكلاسيكية التي كانت قائمة في عهد سليمان.
١٦٣٥	وفاة نفعي، شاعر الأسلوب الهندي ـ الفارسي الجديد.
١٦٥٦ ـ ٧٨	محمد كوبرولو وأحمد كوبرولو (بعد ١٦٦١)، يتوليان على التتابع منصب الصدر الأعظم، ويبعثان من جديد محاولة مراد لاستعادة كفاءة الدولة، بعد مرحلة من الفشل في ظلّ هيمنة الإنكشارية منذ ١٦٤٠.
١٦٥٨	وفاة كاتب جلبي (حاجي خليفة)، الموسوعي، بائع الكتب.
١٦٧٠	وفاة أوليا جلبي، الجندي والرحّالة والكاتب.
١٦٨٢ ـ ٩٩	العثمانيون في حرب مع النمسا وبولندا، في ظلّ وزراء أقلّ كفاءة من أسرة كوبرولو؛ أوّل تراجع عسكري كبير في أوروبا، شمل الهزيمة أمام فيينا وخسارة هنغاريا وبلغراد.
١٧١٨	معاهدة باساروفجا، ثاني هزيمة كبرى للعثمانيين أمام الهابسبورغ.
١٧١٨ ـ ٣٠	عصر التوليب في ظلّ السلطان أحمد الثالث ووزيره إبراهيم باشا النوهشري، أوّل محاولات الإصلاح على الطراز الغربي؛ إبراهيم متفرقة يؤسس أوّل مطبعة عثمانية (١٧٢٦)؛ ولكنّ الإصلاحات تنتهي مع ثورة الباترونا في ١٧٣٠ التي ثار فيها الإنكشارية وسكان إسطنبول.
١٧٣٠ ـ ٥٤	محمد الأول، مرحلة من السلام في الإمبراطورية بعد معاهدة الانتصار في ١٧٣٩ مع النمسا وروسيا، نتيجة التفرّق بين الدول الأوروبية.
١٧٥٧ ـ ٧٣	مصطفى الثالث، السلطان العثماني القوي، الذي تورّط في الحرب مع روسيا، على الرغم من المزاج الراغب في السلام والحكم الرشيد، وهو ما أدّى إلى تدمير الجيوش العثمانية بالكامل.
١٧٧٤	معاهدة كيتشوك كاينارجي، العثمانيون يخسرون القرم، يتمّ الاعتراف بالتسار الروسي حامياً للمسيحيين الأرثوذكس في الأراضي العثمانية.
١٧٨٩ ـ ١٨٠٧	سليم الثالث يُمهد الأرضيّة لمزيدٍ من الإصلاحات على الطراز الغربي، يؤسّس أوائل السفارات العثمانية الرسمية في العواصم الأوروبية.

كثيراً ما يُنظر إلى انحطاط الحكم المطلق بأنّه انحطاط للإمبراطورية ومجتمعها بأكمله، وهذا تقييم قاصرٌ في نظري؛ فقد ظلّ المجتمع العثماني مفعماً بالحيوية طوال القرن السابع عشر، لا في الجانب العسكري وحسب، بل في الجانب الفكري أيضاً؛ على الرغم من أنّ جلّ الجهود الابتكاريّة لإنتاج أسلوب إمبراطوري تنتمي إلى القرن السادس عشر، أي عندما كانت

النزعة الإطلاقيّة في عزّها. في وجه التحوّل الكبير الذي كان الغرب يشهده (والذي كان يشمل أيضاً نخب الشعوب المسيحية في شرق أوروبا) في القرن السابع عشر، فإنّ أيّ ضعف من جانب الإمبراطورية العثمانية كان ذا نتائج مضاعفة أضعافاً عديدة. ليس الأمر فقط أنّ القوى الغربية الحديثة، بحلول نهاية القرن الثامن عشر، كانت قد وصلت إلى مستوى من القوّة لا يمكن أن تأمل الشعوب التي تعيش على المستوى الزراعي بمنافسته؛ بل إنّ بعض الأحداث التي أسهمت في إحداث هذه التحولات الكبرى في الغرب كانت قد أسهمت في مضاعفة مشكلات هذه الأراضي التي ظلّت على المستوى الزراعاتي. وبالنظر إلى هذا التفاوت المتزايد، سيبدو من المذهل أنّ العثمانيين ظلّوا قادرين على التحكّم بأراضيهم في شرق أوروبا على الرغم من العداء الشامل لهم من الشعوب المسيحية، فضلاً عن أنهم تمكنوا من استعادة بعض الأراضي التي انتُزعت منهم؛ وأنّهم لم يتعرّضوا لحالة من الاعتداء الجدّي عليهم حتى نهاية القرن الثامن عشر. وفقاً لمعايير الماضي، وبخلاف معايير المستقبل، ظلّت الإمبراطورية العثمانية قويّة جداً في القرن الثامن عشر ولو بشكل مختلف عن قوّتها إبان عزّ النزعة الإطلاقية. كانت نتائج اضمحلال الإطلاقيّة مضرّة بالكثيرين، غير أنّ مؤسساتٍ جديدة قد حلّت محلّها بفعاليّة معتبرة.

شعر العديد من العثمانيين بأنّ عظمة الدولة قد بدأت تُعاني من الضعف. ارتبطت بعض الثورات بالأرستقراطية القديمة التي كانت تهدف إلى إضعاف سلطة طبقة المسؤولين وقوات الإنكشارية واستعادة شيء من معايير الغزاة والقيم العسكرية القديمة المرتبطة بهم. أما السلطات المركزية فقد ظلّت تأمل باستعادة الحكم المطلق القوي. انتقد الكثير من الكتّاب الفساد الذي حلّ بالانضباط العسكري وطالبوا بإصلاح جذريّ لاستعادته على ما كان عليه في زمن سليمان. غير أنّ المجتمع اللامركزيّ كان له منطقه الخاص؛ فتحتَ حماية وشرعيّة مظلّة السلطة الإمبراطورية، والتي عملت في الغالب على ضمان السلام والأمن بين القوى المناطقية المتنافسة، بدأت المناطق المحلية تحظى بقدرٍ متزايد من الحكم الذاتي. كان الحكام شبه المستقلين قادرين أحياناً على الحفاظ على درجة عالية من النظام والازدهار في مناطقهم، لا على أساس قاعدة الجمع الصارم واللاشخصي بين الشريعة والبيروقراطية، وإنّما على

أساس العلاقات الشخصية الوثيقة بين العائلة الحاكمة والسكان المحليين، بخاصّة مع الطبقة الجديدة من الأعيان المحليين. وقد سرّ ذلك السكان في الغالب؛ ذلك أنّ مجموعاتهم الطبيعيّة قد حظيت بالاعتراف الكامل. عندما نجحت السلطات المركزية في النهاية، في القرن التاسع عشر، في تحقيق حلمها في استعادة الحكم المطلق، وجد المراقبون الغربيون أسباباً تدعوهم للنظر إلى ذلك بوصفه قمعاً لحريّة الشعب.

٤

ما قبل الطوفان: القرن الثامن عشر

في التاريخ العام للحضارات ما قبل الحديثة، لا يُمثّل القرن الواحد إلا برهة وجيزة من عمر الحضارة؛ ففي تاريخ المسلمين الممتدّ لخمسين جيلاً أو نحوها، لا تكفي ثلاثة أجيال أو أربعة كي تُشير إلى أيّ اتجاه عام طويل الأمد. غير أنّ ما عمّ الحياة الثقافية والاجتماعية الإسلاماتية من كساد في نهاية القرن السابع عشر والقرن الثامن عشر يجعل هذه الفترة تبرز كوحدة منفردة بالنظر الارتجاعي. وهي تبرز على هذا النحو بالأساس في ضوء ما تلاها. فقد شهد القرن التاسع عشر انهياراً تاماً لوضعية المسلمين القوية في العالم: إنّ عدم فعل شيء في القرن الثامن عشر لاستباق ذلك المصير أو تجنّبه يُؤشّر على وضعية يتعذّر تعليلها من الضعف أو الحمق. ولكنّ القول بعموم الكساد في تلك المرحلة لا يقتصر على ذلك [أي على ما يظهر في ضوء ما تلا]، بل يعكس أيضاً الواقع الفعليّ لأراضي المسلمين في القرن الثامن عشر.

تراجعت الإنجازات الكبرى ذات الجودة الرفيعة منذ عدّة قرون خلت، وبدا النظام الاجتماعي الإسلاماتي أقلّ حيويّة ونشاطاً. ولكنّنا شاهدنا كيف أنّ قرناً مثل القرن الرابع عشر، الذي يُعدّ قرناً أقلّ خصوبة وحيوية، قد شهد ظهور حافظ وغيره من الشعراء الممتازين. ولكن، على الرغم من أنّ القرن الثامن عشر لم يخلُ من بعض الشخصيات المبدعة والمهمّة، إلا أنّه كان أقلّ بروزاً وجدارةً بالذكر من جهة جودة إنجازات الثقافة العليا. عمّ هذا الجدب والعقم عامّة أراضي المسلمين عملياً. كانت أقوى حكومات المسلمين قد بدأت تتعرّض للتفكّك السياسي الداخلي. والأسوأ من ذلك، أنّ توسّع دار

الإسلام، الذي استمرّ طوال قرون عديدة، قد بدأ يُعاني من بعض الانتكاسات وإن لم يتوقف. اضطرت معظم قوى المسلمين لاتخاذ وضعيّة دفاعية وبدأت تخسر قواعدها لمصلحة قوى غير المسلمين. يصحّ وصف هذه الظواهر التي تُشير إلى شيء من التراجع والضعف في السلطة الاجتماعية أو الثقافيّة بأنّها «انحطاط»، مع مراعاة ألا يفترض المرء أيّ اتجاه طويل الأمد لهذا الانحطاط من دون دليل. فهذه الظواهر تمثّل ما هو أكثر من مصادفة طرأت على مختلف خطوط التطوّر؛ إنّها تعكس جزئياً على الأقل ظروفاً مشتركة قويّة عمّت بلاد الإسلام.

حضور الغرب

مثّل ازدهار وقوّة الإمبراطوريات الثلاث العظمى في القرن السادس عشر نوعاً من تنظيم الموارد الزراعية وتعديلاً للمستوى الذي وصلت إليه في المراحل الوسيطة المتأخرة، بخاصّة في المنطقة القاحلة. في جميع هذه الإمبراطوريات، كان القرن الثامن عشر أقلّ ازدهاراً. ليس ثمّة ما يدفعنا للاعتقاد بأنّ وراء ذلك تراجعاً في مستوى الموارد خلال هذه الفترة القصيرة، بل ثمّة تعليلٌ يبدو أكثر رجحاناً. في هذه الإمبراطوريات المركزية التي نشأت من الاصطفافات الجديدة في عصر أسلحة البارود، وبعد مرور خمسة أجيال أو ستة من لحظة انطلاقها وتقديمها صيغاً لحلّ المشاكل السياسيّة الإسلاماتية المستمرّة، أثبتت هذه الصيغ والحلول أنّها غير كافية، ومن ثمّ يُمكن للمرء أن يفترض ظهور حالة من الاستعصاء والانسداد الاجتماعي والثقافي. ومن شأن مثل هذه الحالة أن تؤثّر على جميع الإمبراطوريات في وقتٍ متزامن. غير أنّ ذلك لا يُمثّل تفسيراً كافياً ووافياً في حدّ ذاته.

إنّ السبب الذي يدفعنا للاهتمام بهذا القرن ذي العقم النسبي، هو في الواقع ـ بغضّ النظر عن قيمة هذا «الانحطاط» على مستوى التطوّر الطويل الأمد للحاضرة الإسلامية ـ موقعه المهمّ أهميّة خاصّة في سياق التطوّرات التي شهدها تاريخ العالم في ذلك الوقت. لم تكن الحضارة الإسلاماتية في أيّ وقت مضى حضارة مكتفية بنفسها مثلما هي عليه الآن، قابلة لأن تُرى وتفهم بمعزل عن الروابط التاريخية العالمية الكبرى للعالم التي كانت تشكّل جزءاً حيوياً منها.

التطوّرات في المعمورة، ١٧٠٠ ـ ١٨٠٠

	أوروبا	مركز الأويكومين	الشرق الأقصى
١٧٠٧		وفاة أورنجزيب بعد هزيمة المغول الكبرى في معارك الدكن الطويلة ضدّ تحالف مراثا؛ بدأ الضعف يدبّ في جسد الإمبراطورية.	
١٧١٥	صعود الممالك في النمسا وبروسيا.		طقوس الجدل Rites of controversy. الإمبراطور الصيني يُقيّد أنشطة المبشّرين الأجانب المتخاصمين فيما بينهم.
١٧١٨		معاهدة باساروفجا، العثمانيون ينهزمون أمام الهابسبورج.	
١٧٢٠			الشوغون [الياباني] يخفّف من القيود على تدفّق المعارف الغربية؛ صعود الأنتلجنسيا اليابانية ذات التوجه الغربي، التي تلّقت التعليم الهولندي.
١٧٢٠ ـ ٣٠		«عصر التوليب» في الإمبراطورية العثمانية، أولى محاولات الإصلاح على الطراز الغربي؛ إنشاء أول مطبعة عثمانية، في ١٧٢٦.	
١٧٢٢		الإمبراطورية الصفوية تنهار تحت وطأة غزو الأفغان.	
١٧٣٦ ـ ٤٧		نادر شاه في إيران، ينهب دلهي في ١٧٣٩، ويزيد من ضعف المغول.	
١٧٤٠	التنوير؛ فريدريك العظيم في بروسيا (إلى ١٧٨٠) وماريا تيريزا في النمسا (إلى ١٧٨٠)، ظهور الاستبداد المتنوّر.		
١٧٥٠		كريم خان يؤسس لحكم السلالة الزندية في شيراز (إلى ١٧٩٩)، يُحقّق شيئاً من الاستقرار في إيران.	
١٧٥٧		الوهابيون يسيطرون على الأحساء.	

	أوروبا	مركز الأويكومين	الشرق الأقصى
١٧٦٣	البريطانيون يوسّعون سيطرتهم في الهند.		
١٧٧٤	لويس السادس عشر في فرنسا (إلى ١٧٩٣).	معاهدة كيتشوك كاينارجي، العثمانيون يخسرون القرم، ويُهزم أمراء العثمانيين هزيمة ساحقة على يد جيوش الروس، يتم الاعتراف بالتسار الروسي حامياً للمسيحيين الأرثوذكس في أراضي العثمانيين.	
١٧٧٥			بداية انتفاضات المزارعين الكبرى في الصين وتراجع حكم المانشو.
١٧٧٩		القاجار يحكمون من طهران.	
١٧٨٣	كاثرين العظيمة تُخضع حكام القرم من التتار.		
١٧٨٩	الثورة الفرنسية.	سليم الثالث (إلى ١٨٠٧)، يبدأ المرحلة الثانية من الإصلاحات العثمانية الكبرى على الطراز الغربي.	
١٧٩٨		نابليون يغزو مصر.	

فقد كانت هذه الحضارة تسيطر لقرون طويلة على الحياة التاريخية الأفرو ـ أوراسية، بأقصى درجة يُمكن لمجتمع أن يصل إليها في الأزمنة ما قبل الحديثة. بحلول القرن الثامن عشر، كان التاريخ الأفرو ـ أوراسي، بنطاقه العامي، يأخذ منعطفاً جديداً لم يعد للمسلمين فيه دور مهيمن. ومهما كانت درجة هذا «الانحطاط» في ذاته، مقارنة بقرون تاريخ المسلمين السابقة، فإنّه كان ذا أهميّة قصوى؛ إذ إنّه قد جاء في الوقت الذي كانت أوروبا الغربية تعيش فيه فترة طويلة من الإبداعية، التي ألقت لاحقاً بظلالها على كلّ أرجاء العالم. فبالنسبة إلى ما كان يحدث في أوروبا المسيحية، لم يكن تراجع المسلمين ذا أهميّة عابرة؛ بل إنّه حدّد وضعية الحاضرة الإسلامية في لحظة مصيرية من سيرة المجتمعات الإسلاماتية، بل وجميع المجتمعات الأخرى: لحظة مقدم الحداثة.

إضافة إلى ذلك، فإنّ العناصر التي أضفت على هذا «الانحطاط» أهميّة مضاعفة تُمثّل على الأقل جزءاً من تفسير هذا «الانحطاط». لقد أسهم ما كان يحدث في أوروبا المسيحيّة إسهاماً مباشراً في «الانحطاط» الإسلاماتي. فإذا كان هذا القرن أقلّ إبداعاً في حدّ ذاته، فإنّه ولا شكّ قد استنزف استنزافاً إضافياً بفعل القوى الخارجية. تتجلّى صحّة ذلك إذا ما لاحظنا بأنّ العقم والجدب اللذين عمّا القرن الثامن عشر لم يقتصرا على المسلمين فقط؛ فقد كان هذا القرن ذا إنجازات متواضعة في جميع المجتمعات خارج أوروبا المسيحية (باستثناء اليابان). للدقّة، كانت كثير من الشعوب المسيحية الشرقية، والهندوسية، وبوذية التيرافادا، مطوّقةً بمجتمعات إسلاماتية مهيمنة عابرة للقوميات؛ ومن ثمّ فإننا لا نتوقع ظهور فترات من التفتّح والإزهار على مستوى الثقافة العليا فيها ضمن تلك الظروف؛ فقد كانت حركتها وامتداداتها تمرّ بالضرورة من خلال قوى الثقافة الإسلاماتية، الأجنبية عنها. ولكن، حتى في الصين، حيث كان العلماء والإداريون الصينيون يديرون مجتمعاً مستقلاً قويّاً ومتطوّراً، كان هذا القرن مرحلةً من المراوحة في المكان نفسه.

لا شكّ أنّ حقيقة أنّ منطقة واحدة قد باتت تقود الأحداث على نحو متسارع في المركّب التاريخي الأفرو ـ أوراسي، الذي كانت مجتمعاته دائماً مترابطةً بدرجة كبيرة، قد مثّلت تحدياً ثقافياً وتاريخياً لا يسهل على

المجتمعات الأخرى التغلّب عليه. فقد بات النشاط التجاري للغرب ينافس تجارة الشعوب الأخرى، بل ويقتلعها أحياناً. وقد أثّر ذلك تأثيراً خاصاً على المجتمع الإسلاماتي: لقد كان انقلاباً مصيرياً أن يكفّ الإسلام عن كونه هو الإطار الناظم الذي تدور في فلكه التجارة البعيدة في أنحاء المعمور المديني. ثمّ كان أن أصبحت الأشكال الثقافية الجديدة للغرب أكثر ظهوراً ووضوحاً في الأمكنة الأخرى. ومع مواجهة الأساليب الثقافية الأجنبية المهمّة، التي لم تكن في ظاهرها تبدو أكثر قوّة وكفاءة من الأشكال الثقافية الموروثة، لم تعد العقول النشيطة قادرةً على تجاهل حضور الأشكال الغربية الحديثة من التجارة ومن الأساليب العسكرية والعلوم والفنون المختلفة، ولا على الوصول إلى تفاهمات وتسويات معها. إنّ استمرار محاكاة تقنيات رسامي المدرسة الخداعية (illusionist) الغربيين (على الرغم من عدم نجاحها) في الفن في إيران والهند، تكشف عن المعضلة على مستوًى لم تكن الموارد التقنية فيه هي المحكّ الفاصل. أسهم حضور الغرب الحديث المتوَّج باكتمال طور التحديث في إبراز حالة التردّد وعدم الحسم التي طبعت هذا العصر في الأمكنة الأخرى خارج الغرب، ليس على المستوى الاقتصادي وحسب، بل على المستوى النفسي أيضاً.

سنتناول بالتفصيل لاحقاً مجريات ما كان يحدث في الغرب الحديث من منظورٍ عالمي. أما ما كان حاسم الأثر في أراضي المسلمين في ذلك الوقت فقد كان بالأساس التوسع الهائل للقوة التجارية الغربية الحديثة. في الغرب الجديد، لم يكن تراكم رأس المال مجرّد تركّز للأموال في يد قلّة، ولا زيادته في ظلّ ظروف محليّة وبالاستجابة لبعض الظروف الخارجية؛ لقد باتت عمليّة تراكم رأس المال جزءاً أصلياً من العملية الاقتصادية في حدّ ذاتها، لتشكّل موارد متجدّدة بلا نهاية للقوة الاقتصادية على نحوٍ يجعلها منيعةً على المدى البعيد من أيّ انتكاسات محلية أو مؤقّتة تعود بها إلى مرحلة سابقة. لقد أسهمت هذه القوة الاقتصادية في وضع التجارة الغربية الحديثة، بل ولاحقاً السياسات الغربية الحديثة، على مستوى لا يُمكن لأيّ شعب لم يُشارك في هذه العمليّة أن يأمل بمنافسته على المدى البعيد.

مع بداية القرن الثامن عشر، كانت الآثار السلبية للتحوّل الغربي على العالم الإسلامي قد فاقت أيّ آثار إيجابية محتملة. ومع حلول النصف الثاني

من القرن، كان التراجع والضعف في دول العثمانيين والصفويين والتيموريين قد تحوّل إلى تقهقر مهزوم؛ وبات كلّ ما يحدث من أمور إيجابية يحدثُ نتيجةً لقوى العالم الجديد (على سبيل المثال، الأنواع الجديدة من الإنتاج الاقتصادي للتجارة الغربية الحديثة في البنغال أو جاوة). مع نهاية القرن، كانت الضغوط المتراكمة وما خلّفته من إجهاد في البنية الاجتماعي للحاضرة الإسلامية قد باتت تستدعي إحداث تغييرات راديكالية وجذرية جديدة، وكان على هذه التغييرات أن تنتهج خطّاً يتوافق صراحةً مع خطّ مؤسسات الهيمنة العالمية الغربية الحديثة.

مع وضدّ استعادة الإطلاقية العثمانية

كان «الانحطاط» أوضح ما يكون في مراكز السلطة، التي شاع فيها تبني الموضات واتخاذ البضائع ذات الأصول الغربية. ربما يبدو ذلك أمراً بسيطاً وعاديّاً، لا يختلف عما كان سائداً في قصور حكام المسلمين لوقت طويل من ارتداء أزياء الحرير الصينية وشراء الفراء من الأوروبيين واتخاذ القيان من الهند. غير أنّ ثمّة اختلافين أساسيين في هذا الصدد: **أوّلاً**، أنّ سلع الرفاه الأجنبية في القرن الثامن عشر باتت تفد في الغالب من منطقة واحدة، لا من جميع المناطق، وأنّ معظم التجارة باتت على نحوٍ متزايد في يد الغربيين أو في يد مجموعات محلية مخصوصة ترتبط ارتباطاً وثيقاً بهم. **ثانياً**، أنّ تجارة الغرب، خاصّة في حياة الرفاه في بلاد المسلمين وغيرهم، باتت تؤدي دوراً أكبر من دور التجارة الداخليّة بين المناطق. كان دور التجارة البعيدة قد تعاظم منذ أمد، ولكنّ تعاظم هذا النوع الجديد من التجارة البعيدة في هذا القرن قد بات أكثر حدّة ووضوحاً، ولم يقم بشيء لاستعادة الدور السابق لتجار الجملة وتجار سلع الرفاه في البازارات، الذين يُشكّلون عماد المجتمع الحضري؛ بل إنّه قوّض دورهم مزيد تقويض.

قبل حلول القرن الثامن عشر على الأقل، كان الإنتاج الحرفي تحت ظلّ الحكم العثماني قد ظلّ بالعموم على نفس المستوى والحجم الذي كان عليه قبله، ولكنّه الآن بدأ يخسر مستوياته العليا، أي مستوى حرف الرفاه الممتازة. (يتحدث الناس عن تراجع عام في جودة المصنوعات، ولكنني لا أعتقد بأنّهم يقصدون بأنّ جودة جميع المصنوعات قد تراجعت؛ ذلك أنّ

أعمال الحِرف كانت دوماً متفاوتة الجودة؛ وإنّما أرى بأنّ المقصود هو قلّة المصنوعات ذات الجودة العليا. ويمكننا أن نفترض بأنّه كان بالتالي ثمّة افتقار وحاجة إلى هذا المستوى من المهارة الحرفيّة المُدرّبة حتى عندما كانت أسواق سلع الرفاه مفتوحةً ومتاحة). لقد خسرت هذه المستويات العليا من العمل الحرفي أمام المنافسة الغربية. لا شكّ بأنّ سوء الإدارة الحكومية مسؤول عن ذلك، لأنّه لم يحم هذه الاستثمارات؛ ولكنّ انعدام الحماية لم يكن أسوأ مما كان عليه في فَترات أوج الفنون الحرفية. في الواقع، كان لدى الغرب الحديث أسباب داخلية خاصّة باعثة على حركيّته الديناميكية الجديدة. بحلول القرن الثامن عشر، كانت معظم المصنوعات، حتى التي تُصدّر من الإمبراطورية العثمانية جنوباً وشرقاً، على الأقلّ من سوريا ومصر، مصنوعات غربية.

كانت المصنوعات الأهمّ من وجهة نظر الثقافة العليا، وربما من وجهة نظر اجتماعية عامّة أيضاً، هي المصنوعات ذات المستويات العليا من العمل الحرفي على وجه التحديد. (يتساءل المرء عما إذا كان تزايد دور الإنكشارية في نقابات الحرف في إسطنبول ناجماً عن الاضطراب الذي لحق بالقيادات الاجتماعية القديمة لهذه النقابات). ولكن، أياً كان أثر النشاط التجاري الإسلاماتي الناعم في دعم الحكم المطلق وتقويته في القرن السادس عشر، فإنّ القرن الثامن عشر قد شهد تراجعاً حاداً ذا نتائج وخيمة. إضافة إلى ذلك، باتت معظم تجارة العبور البحرية بأيدٍ أجنبية، فلم يكن المجتمع العثماني يستفيد منها إلا بالحد الأدنى. تأثّرت الإمبراطورية العثمانية ـ التي كانت عرضة للضغوط الناجمة عن التوسّع الغربي في البحر الأبيض المتوسط منذ وقت مبكّر ـ بهذه التطوّرات أكثر من أيّ منطقة أخرى من مناطق المسلمين. ظلّت التجارة عبر بغداد، على سبيل المثال، البعيدة عن المركز المتوسّطي للإمبراطورية العثمانية، في يد المسلمين (من الفرس وليس العثمانيين)، أو في يد الذميين المرتبطين بهم. ولكن هذه التجارة قد شهدت تراجعاً كبيراً هي الأخرى في نهاية القرن الثامن عشر.

في الإمبراطورية العثمانية، ظهر أول استعراض فجّ وكبير للموضات الغربية في إسطنبول عقب سلسلة الهزائم التي لحقت بالعثمانيين على يد الغرب. فمنذ الحملة الفاشلة على فيينا في ١٦٨٣ والمعاهدة المجحفة التي

لحقت بها في ١٦٩٩، ظلّ العثمانيون يحاولون التعويض عن خسارتهم؛ ولكنّ العثمانيين اضطروا في عام ١٧١٨، على الرغم من نجاحهم ضدّ الروس والبنادقة، إلى توقيع معاهدة جديدة قاسية (في باساروفجا) مع النمسا، قضت بخروج بلغراد أيضاً من سلطانهم. أُطلق على السنوات الاثنتي عشرة التالية، في ظلّ الوزير الكبير إبراهيم باشا، «عصر التوليب». شهد ذلك العصر قدراً من التفتّح الثقافي؛ تمّت رعاية الشعراء الذين خرجوا عن الأساليب الفارسيّة القديمة وإن لم يخرجوا عن التقليد العثماني العام؛ ودخل التجريب الحرّ إلى تصميم ديكور المنازل بين الأغنياء (وبخاصّة زراعة التوليب) وتضمّن بعض العناصر الغربية، مثلما أنّ الطبقات الفرنسية العليا لاحقاً قد استعملت في حدائقها بعض التفاصيل والعناصر العثمانية أو المشابهة لها. بل إنّ فنّ العمارة قد بدأ يتأثّر، ولو على نحوٍ عابر، بأساليب العمارة الإيطالية ما بعد عصر النهضة. كان أثرياء البلاط ينفقون أموالهم على المصنوعات الغربية. كما أنّ العلماء، الذين تمّ تشجيعهم على توسيع نطاق علومهم، قد بدؤوا يهتمون بالعلوم الغربية في المجالات المختلفة.

ولكنّ «عصر التوليب» قد تجاوز مجرّد الاهتمام بسلع الرفاه الغربية. كان إبراهيم باشا يمثّل سعي البلاط لاستعادة النزعة الإطلاقية في وجه المدافعين عن المجتمع اللامركزي ذي الطابع المدني، الذي بدأ يسود أقاليم العثمانيين. ولكنّ حزب البلاط نفسه لم يكن موحّداً في هذا المسعى؛ فقد كان رجال البيروقراطية المدنية، **القلمية**، الذين باتوا يتولون المناصب العليا في «الجيش» من خلال خدمة القصر مثل منافسيهم العسكريين، منقسمين على أنفسهم[1]. كما أنّ كبار علماء الشريعة ـ الذين تحوّلوا إلى جسم وراثي مغلق، عبر تشوّه نظام هرم الوظائف في المدارس الموصلة إلى المناصب الشريعية العليا ـ لم يكونوا موالين على الدوام لاستعادة الإطلاقية في الحكم؛ فعلى الرغم من أنّهم جزءٌ أساسيّ ومهم من مركز الحكم، إلا أنّ تقلّدهم المناصب كان معتمداً إلى درجة كبيرة على ما يُمكن أن يعتبر فساداً. ولكنّ الكثيرين كانوا يرون في تفاقم

---

(١) Norman Itzkowitz, "Eighteenth Century Ottoman Realities: Another Look at the Lybyer, Gibb and Bowen Thesis," *Studia Islamica*, vol. 16 (1962), pp. 73-94.

وهي دراسة تُقدّم مجموعة من التمييزات المهمة، وتقلّل من شأن وحدة مؤسسة الحكم ككتلة واحدة، على النحو الذي يُقدّمه جيب وبوين.

اللامركزية خطراً، على الأقل فيما يخصّ إيراداتهم التي يتقاضونها من المركز. في مواجهة حزب البلاط، كان في العاصمة مجموعتان تدافعان عن النظام اللامركزي القائم: الجهاز الهرمي للشريعة ـ أي علماء الشريعة الذين لم يحصلوا على مناصبهم بالوراثة وإنّما من خلال التدريب ـ وقوات الإنكشارية، الذين لم يعودوا يشكّلون الحامية العسكرية المركزية في العاصمة، بل باتوا يضمّون الجزء الأكبر من الطبقات الحرفية هناك، إضافة إلى حلفائهم في الولايات، الذين يتمتّعون بامتيازات الإنكشارية. كان تحالف العناصر الشعبية مع الجهاز العلمي، الذي بعث التقاليد المعارضة في الإسلام ضدّ الطبقات المتنفّذة من جديد، يُشكّل صيغة متأخّرة من التحالف القديم بين الغزاة والعلماء[٢]. وراء هؤلاء المشايعين للنظام ذي الطابع المدني في العاصمة، كانت تقف قوى الأعيان من الديربيه derebey[*] الذين باتوا يتوارثون المقاطعات على نحوٍ شبه مستقلّ، والذين تقاسموا فيما بينهم الجزء الأكبر من الأراضي العثمانية في الأناضول والروملي. كان هؤلاء معتمدين على طبقة سادة الأراضي الجدد الذين ظهروا في القرن السابع عشر، وكانوا بالتالي أعداء طبيعيين لأيّ شكل مطلق من الحكم. (في الخلفيّة البعيدة، كان ثمّة معارضون للحكم المطلق، وإن كان تأثيرهم في السياسات الإمبراطورية ضعيفاً، وهم حكام الولايات العربية، الذين كانوا يحظون بنوعٍ آخر من الحكم الذاتي، مثل أجسام المماليك في مصر، والجنود العبيد المماليك في العراق، وبعض الحكام المستقلين في سوريا).

في مقابلِ هذه القوى، كان على حزب المؤيّدين لحكم البلاط المطلق أن يجد أساساً جديداً للسلطة إذا ما أرادوا أن يستعيدوا إطلاقية الحكم. وقد اشتدّت الحاجة إلى هذه الاستعادة عندما مُنيت الإمبراطوريّة بسلسلة من الهزائم المريرة أمام القوى الأوروبية. كان أحد الحلول الجزئية التي ارتآها

(٢) Uriel Heyd, ed., *Studies in Islamic History and Civilization* (Jerusalem: Magnes Press, 1961).

وهو يحوي دراسة ممتازة أعدّها هيد حول هذه المسائل.

(*) وهو لقب السادة الإقطاعيين الذي ساد في القرن الثامن عشر في الأناضول ومحيط البحر الأسود، بعد أن بات السادة الإقطاعيون أكثر استقلاليّة عن الحكومة المركزيّة، من دون أن يحقّ لها التدخّل في ترتيب شؤونهم، بشرط دفعهم مبلغاً معلوماً من الضريبة وتزويدهم الدولة بالجند في حالة الحرب (المترجم).

إبراهيم باشا هو جعل المسيحيين الأوروبيين يُدرّبون الأجسام العسكرية الضعيفة في الجيش العثماني. ولكن، عندما حاول تطبيق هذا الإجراء، شعر معارضو الإطلاقيّة بأنّ من شأن ذلك أن يُعرّض موقفهم للخطر. وهكذا شنّوا حملة عاصفة، متباكين باسم الإسلام على ما يحفل به البلاط من سلع الكفار المترفة (والمنافِسة تجارياً)، وشجبوا هذا الإجراء المدعوم من الغرب والذي من شأنه أن يقوّي سلطة البلاط. وكانوا يفضلون أن يتركوا مهمّة الدفاع عن الإمبراطورية لقوات الثغور، مدعومة بالإنكشارية، معتقدين بأنّ البلاط قادرٌ على الدفاع عن الإمبراطورية من دون توسيع قوّته لو أخذ المهمّة بالجدّية اللازمة. إذاً، تمّ إقحام حضور الغرب الجديد فيما كان بالأساس صراعاً داخلياً. في ذلك الوقت، كان يبدو لكلا الطرفين بأنّ حضور الغرب هذا ليس إلا مسألة ثانوية عابرة؛ غير أنّ هذا الحضور يبدو لنا بالنظر الارتجاعي إلى التاريخ مسألة حاسمة الأثر.

تمّت الإطاحة بإبراهيم باشا في ١٧٣٠، بعد هزيمة العثمانيين أمام نادر شاه، وارث الإمبراطورية الصفوية. تراجعت حظوة الموضات الغربية العسكرية والجماليّة في البلاط بفعل تبرّم الحزب المعارض للحكم المطلق وشكاويه منها؛ وتمّ تعليق محاولات استعادة إطلاقيّة الحكم مؤقتاً. بحلول عام ١٧٣٩، ومع تجدّد المعارك، تمّت استعادة بلغراد من يد النمسا وإن لم يتمكن العثمانيون من استعادة بقيّة هنغاريا؛ وقد بدا ذلك مصادقة على حكم النظام القائم وتثبيتاً له على صورته الحالية. غير أنّ الموضات الغربيّة قد بدأت تظهر وتعاود الظهور بأكثر من شكل ونوع على المستوى محلّي.

مع ضعف الحكم المركزي المطلق في الجزء الأخير من القرن، باتت السلطة المركزية عاجزة عن حفظ التوازن بين القوى المحلية. باتت عائلات الحكام المحليّين مستقلّة عملياً، وتصاعدت حدّة المعارك والمناوشات المتقطّعة بينها حتى أوشكت أن تتحوّل إلى حروب بين الولايات والمقاطعات المختلفة. كان الحكّام الفعليون للروملي والأناضول من الأعيان (الديريبي) يرسلون قوّاتهم في حروب الحكومة المركزيّة فقط إن توافق ذلك مع مصالحهم؛ ولكنّهم قاموا بعمل جيّد في مناطقهم. واجه باشوات دمشق وحلب مهمّة مستحيلة في نهاية القرن الثامن عشر؛ كانت الحرف والتجارات تشهد تراجعاً ملحوظاً، وبات البدو خارجين عن السيطرة أكثر فأكثر، وامتنع

الكثيرون عن دفع الضرائب، وكان الانضباط العام آيلاً للانهيار. استجابة لذلك، كثيراً ما تصرّف الحكام على نحوٍ مُشين، وكادوا يُهلكوا السكان المحليين بأشكال المصادرة وبسلوكات العسكر عديمي المسؤولية. وقد فاقم ذلك من سوء الأحوال. هجر كثير من الفلاحين أراضيهم الواسعة التي كانوا يزرعونها لصالح البدو الرعاة. حتى ضمن ولاية مكتفية بنفسها مثل مصر، ظهرت عناصر عسكرية أخرى، بما في ذلك قبائل بدو الصحراء، وباتت تشكّل كيانات مستقلّة بنفسها. في مصر، وجدت الحامية المملوكية، التي ظلّت تشكّل عنصراً عسكرياً مستقلاً في العاصمة إلى جوار القوات العثمانية المتخصصة (والتي كانت قادرة على فرض تأثير معادل في وجه القائد العثماني)، وجدت في علي بيك ومراد بيك (بعد ١٧٦٧) قائدين عنيفين قويين، قادرين على قمع القوى المحلية المختلفة، وتأسيس ما يشبه مملكة مصرية مستقلة. كثيراً ما تمّ استعمال الآليات والأساليب الغربية الحديثة في هذه الصراعات الفصائليّة. وبهدف تدعيم سلطانهم، قام القادة المصريون، مثل الباشوات السوريين، بالاعتماد على نظام من المصادرة واغتصاب الحقوق؛ ولكنّهم كانوا مهتمين أيضاً بما يحصل في الغرب الجديد، فشجّعوا زراعة المحاصيل النباتية التي تحتاجها المطاحن الغربية، واستقدموا الغربيين كمستشارين عسكريين ليُطبّقوا التقنيات الحديثة في جيوشهم.

في ذلك الوقت، كانت الإمبراطورية العثمانية قد شهدت نصف قرن من السلام من دون تدخّل من الغرب أو روسيا أو إيران. في ظلّ هذه الظروف، كان جهل الطبقات العثمانية الثريّة بالأمور التي تحصل في الغرب ـ وهو أمر طبيعي في ظلّ الظروف الزراعية القديمة ـ جهلاً مستتباً لا يُعكّره شيء. ولكنّه كان ذا نتائج مصيرية حتماً. لم يكن رجال الدول الغربية يعرفون الكثير عن تاريخ المسلمين، أو حتى عن الظروف القائمة في أراضي المسلمين، ولكن ما يعرفونه كان أكثر من أسلافهم بكلّ الأحوال، ولم يكن ما يجهلونه ذا تأثير كبير عليهم. أما رجال الدولة العثمانية، فلم تكن معرفة جلّهم بأحوال الغرب بأفضل من معرفة أسلافهم، وكان ما يجهلونه عن الغرب ذا تأثير كارثيّ عليهم لاحقاً. عندما ظهرت السفن الروسية في البحر الأبيض المتوسط لأوّل مرّة (بعد أن عبرت من البلطيق) من دون أن تمرّ بمضيق تراقيا، ظنّت الحكومة العثمانية، المستكينة إلى تصوّراتها القديمة عن

الجغرافيا بأنّ الروس قد نقلوا سفنهم عبر البرّ بتواطؤٍ من الغربيين.

كان للجهل بالظروف الحديثة التي تطوّرت في الغرب تأثير حاسم على الشؤون الاقتصادية أيضاً. كانت الدولة العثمانية قد وضعت منذ وقت طويل سياسة لترتيب العلاقة مع المجتمعات التجارية المسيحية (وبالتالي مع حكومات هذه المجتمعات) تقضي بأن يُسمح للمسيحيين بإدارة شؤونهم الداخلية من خلال القناصل، مثل حال الملل الدينية داخل الإمبراطورية. كان لهذه المجتمعات أيضاً شروط تجارية تفضيلية بهدف تحسين التجارة. حتّى في ظل الظروف ما قبل الحديثة، يُمكن لهذه الترتيبات أن تكون ذات نتائج خطرة. كان للحكومة البيزنطية مثل هذه الترتيبات مع الجمهوريات التجارية الإيطالية، التي قويت مع توسّع التجارة في الشمال، وكان عليها [أي الحكومة البيزنطية] أن تشهد تضعضع أركانها ثمّ تهاويها نتيجةً للاحتكارات التي حصلوا عليها من دون ضابط. من جانب آخر، كان يُمكن لحكومة أقوى أن تتجنّب هذا المصير وأن تضع حدوداً تضبط حركة التجار.

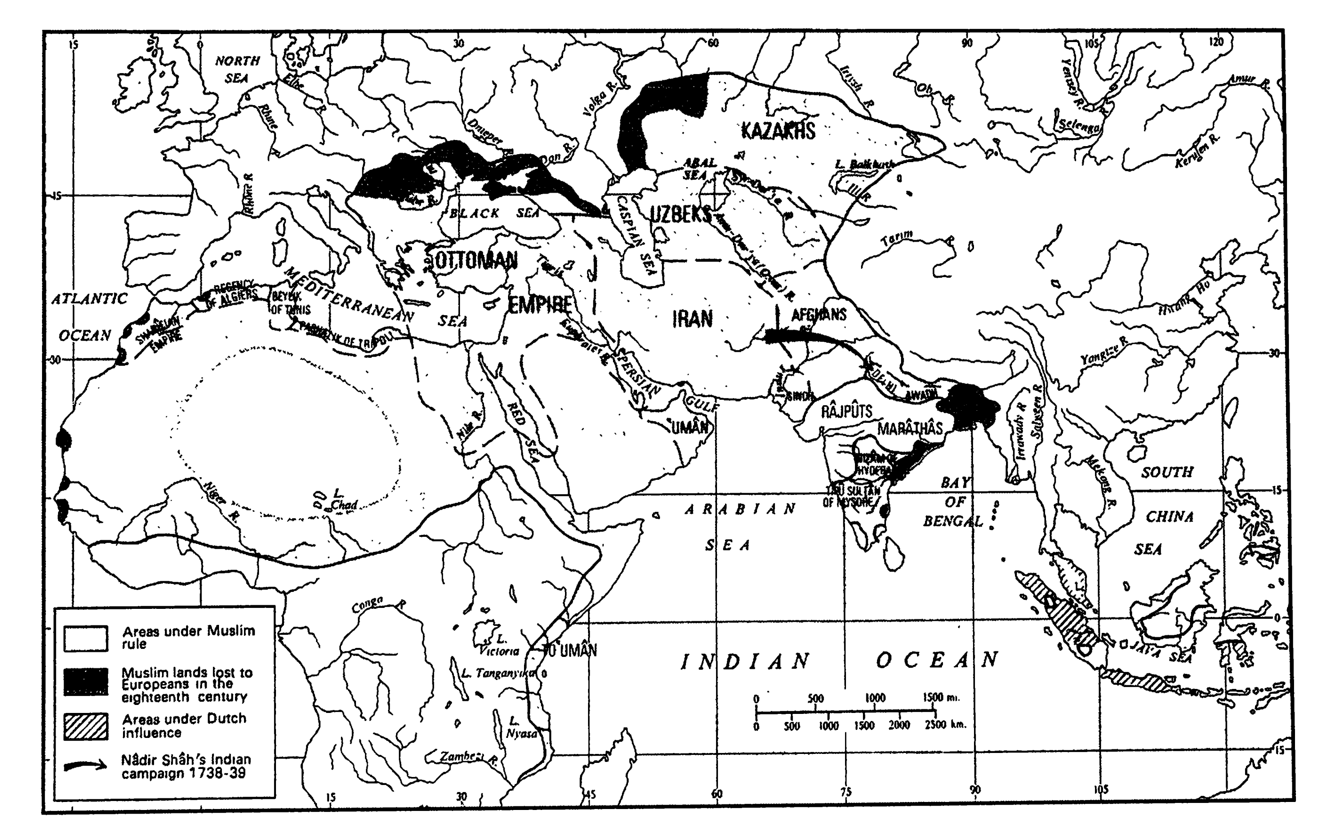
أما في ظلّ الظروف الحديثة، فقد كان لمثل هذه الترتيبات آثار ونتائج غير متوقّعة. حتى عام ١٧٤٠، كانت هذه الترتيبات، التي تعرف في الغرب بـ «معاهدات الامتيازات capitulations»، أي المعاهدات المرتّبة تحت رؤوس/بنود capita [وتعني باللاتينية «رأس»]، معاهدات متساهلة مع الغربيين. ثمّ سُمِحَ لحلفاء العثمانيين من الفرنسيين (في ظلّ حالة اللامركزية في الإمبراطورية) أن يحظوا بامتيازات إضافية، شملت لاحقاً جميع القوى المسيحية الأخرى. كان الامتياز الأهمّ والأخطر هو أن يحظى رعايا الدولة العثمانية من غير المسلمين بمعاهدات الحماية والامتيازات (berats) التي يحظى بها أبناء الدول الأجنبية بين العثمانيين. وقد كان لذلك نتائج عميقة في ظلّ تحول وظيفة الاقتصاد العالمي الحديث، وهو ما لم تكن مناهج التعليم الأدبية الفارساتية قد أهّلت العثمانيين لإدراكه.

كان المستفيدون من هذه الترتيبات طبقة صاعدة، عادة ما يُسمّى أصحابها بـ «المشرقيين levantines»، بوصفهم العناصر السكانية الأبرز في مدن المشرق (أي في سواحل شرق المتوسط من بحر إيجه إلى النيل). كان هؤلاء الأشخاص يستعملون الإيطالية (ثم الفرنسية) كلغة مشتركة بينهم، وكانوا

يزعمون بأنّهم غربيون استقرّوا في المناطق المحلية، ولكنّهم في الواقع كانوا من أصول متنوّعة. عملياً، لم يكن هؤلاء لا أبناء الغرب، ولا أبناء الحاضرة الإسلامية، ولا أبناء كليهما. كانوا أشخاصاً من ولاءات دينية مسيحية ويهودية وكانوا يتطلّعون إلى إحدى الدول الغربية طلباً لحمايتها السياسية والاقتصادية، ولكنّهم كانوا ينتمون إلى حوض البحر الأبيض المتوسّط ككلّ تجاريّ واحد أكثر مما ينتمون إلى بلد بعينه، سواء أكان في الطرف الغربي أم في الطرف الإسلاماتي. على المستوى المحلي، كان هؤلاء الأشخاص، وليس الغربيون أنفسهم، هم القوة الأبرز والأقوى تجارياً. وقد بدؤوا صعودهم بالطريقة الشائعة بين الأقليات: من خلال حشد أفضل رجالهم في التجارة ودعم بعضهم البعض بقدرٍ عالٍ من الولاء في وجه الأكثرية. ثمّ منحتهمْ الظروف الجديدة التي ظهرت مع الغرب الجديد فرصةً غير مسبوقة للغَلَبة، لا يُمكن لنظرائهم المسلمين أن يجاروهم فيها. (لم يكن سبب ذلك بالأساس هو الحصرية الاجتماعية بين المسلمين كما يرى البعض، بقدر ما كان ذلك بسبب الحاجة إلى علاقات خاصة مع الغرب الحديث؛ فدائماً ما كان التجار المسلمون منفتحين على العالم. ولكنّ تلك الحاجة إلى الصلات قد تصلّبت أحياناً ولاشكّ في نزعة حصرية ودفاعية مقصودة بعد أن دخلت العمليّة طور التنفيذ، وتدعّمت بحسٍّ من التماهي مع الطبقات العليا من المسلمين).

كانت نتيجة منح هذه الامتيازات لهذه الطبقة نتيجة مخادعة وضارّة في النهاية؛ فقد وضعت المسلمين والذميين المحليين في موقع ضعيف في منافسة المسيحيين المحبّين للأجانب xenophile، وأدّت في النهاية إلى انتقال معظم الطبقات التجارية من أنظمة القضاء العثمانية إلى أنظمة التقاضي الأجنبية ذات الامتيازات. لم يعد المسلمون هم العنصر التجاري الأساسي في معظم أنحاء الإمبراطورية، ولم تُغيّر حالات التحسّن أو التراجع من الصورة الكلّية إلا قليلاً. ولكنّ فقدان القدرة الفاعلة على فرض الضرائب على التجارة النامية كان كارثيّ الأثر.

عندما تمّ منح هذه الامتيازات، لم يكن العثمانيون فيما يبدو يشعرون بأيّ خطر مترتّب عليها. ولكنّ الخطر لم يكن مترتّباً على ما تحويه بنود هٰذه المعاهدات من مضارّ فقط، وإنّما على تعرّضهم لاستغلال صريح، ذي نتائج وخيمة مستقبلاً.



البلدان الإسلامية قبل التوسّع الأوروبي في القرن التاسع عشر

كانت مُعاهدات الحماية والامتيازات berates تُمنح من دون تمييز من القوى الأوروبية، وكان حاملوها محلّ حماية مهما فعلوا. لم تدرك الحكومة العثمانية إلا تدريجياً، أنّ الظاهر البريء لهذه المنح كان ينطوي على مخاطر وأضرار اقتصادية وسياسية كبيرة؛ وعندما أدركوا ذلك، لم يكونوا قادرين على سحب هذا المعروف، ولا على ضبط هذه الانتهاكات (إلا في حالات متفرّقة)؛ ذلك أنّ الحياة السياسية والاقتصادية للإمبراطورية كانت قد باتت متورّطة بالغربيين بالكلّية (حتى لو كانت القوى الغربية مستعدّة للتنازل عن امتيازاتها، وهو ما ثبت لاحقاً بأنّهم غير مستعدّين لتقديمه). على الرغم من أنّ الحكومة العثمانية كانت أقوى بكثير ممّا كانت عليه سابقتها البيزنطية في لحظة مماثلة، فإنّ قوّة تجارة الغرّب الجديد، القائمة على الإنتاج الضخم والرخيص، والتي نفذت إلى الأسواق الصغيرة وفرضت إيقاعها وشروطها على الدور الاقتصادي للطبقات الثرية، كانت أكثر قوّة مما كانت عليه أي مجموعة تجارية على المستوى الزراعاتي.

الصراع على عرش الإمبراطورية الهندية التيمورية

بعد وفاة أورنجزيب، وخلال السنوات الاثنتي عشرة ذات عهود الحكم القصيرة الحافلة بنزاعات الفصائل، فقد الكثير من قادة الإمبراطورية الهندية ثقتهم بقوة السلطة المركزية وبقدرتها على أن تكون أكثر من مجرّد فصيل بين الفصائل. خلال عهد حكم محمد شاه (١٧١٩ ـ ٤٨) الطويل، على ما فيه من حيوية، أعرب فقدان الثقة هذا عن نفسه في نزوع البلاط والنبلاء المحليين المتزايد لإدارة المقاطعات التي يُسيطرون عليها كما لو أنّها وحدات مستقلّة، وقد كان النبلاء في الغالب موالين للبلاط، إلا أنّهم كانوا غيورين على مقاطعاتهم من تدخّل الفصائل الأخرى. استمرّت أنماط الإدارة التيمورية الهندية وأساليبها كما هي، أينما أمكن للحكام المُمثّلين لدلهي أن يحافظوا على سيطرة فاعلة، ولو على نحوٍ مستقل؛ غير أنّ البيروقراطية المركزية القويّة قد كفّت عن إحكام هذه الأنماط والأساليب وعن منحها طاقتها وفعاليّتها.

على الرغم من ذلك، كان ثمّة مجموعة كبيرة من الرجال المبدعين في بلاط محمد شاه، الذين عملوا على استغلال ما تبقى من ثروة البلاط

الإمبراطوري وثروة المدن لتجديد الحياة الثقافية التيمورية، في مناخ من التصالح بين التقاليد الثقافية المختلفة. في الفنون والآداب، شكّل هذا العصر حالة مشابهة لـ «عصر التوليب»، الذي دارت فصوله في نفس الفترة الزمنية بين العثمانيين. فهنا أيضاً، ظهرت رعاية جديدة للعلوم والمعارف العالمية (يعود الاهتمام بعلوم الأطباء الغربيين إلى زمن أورنجزيب). حظي الشعر هنا أيضاً بتجديدٍ شكليّ، إلا أنّ تحرّره من التقليد الفارسيّ ظلّ أكثر التباساً ممّا كان عليه في إسطنبول. كانت اللغة الأردية ـ وهي لغة هندوس دلهي، وكانت تكتب بالأبجدية الفارسية وتزخر بالمفردات المشتقة من الفارسية ـ هي اللغة المشتركة الوسيطة بين الجنود والتجار في جميع الأراضي التيمورية. وكانت قد تطوّرت بالفعل كوسيط شعريّ، خاصّة للشعر الديني في مقاطعات الدكن. أما الآن، فقد تبناها بلاط دلهي، حيث كانت لهجة محلّية محكية، وتمّ ضبطها بحسب أصول التقليد الشعري الفارسي لتصبح رافعة الأشكال الشعرية الأكثر تطوّراً. وقد استقت من الفارسيّة مبدأ أولويّة الشعر، غير أنّها لم تجرؤ كثيراً على تغيير الأساليب الشعرية الفارسية إلا بما يزيد من حلاوتها.

غير أنّ استعمال الأردية يحمل في طيّاته اختلافاً مدهشاً عن عصر التوليب؛ فبينما تناءى المسلمون والمسيحيون عن بعضهم في القرن الثامن عشر في الأراضي العثمانية، عندما أصبح المسيحيون الشرقيون مستوعبين ثقافياً ضمن مسيحيي الغرب، نجد بأنّ المسلمين والهندوس قد أصبحوا أكثر قرباً من بعضهم في الهند. صحيحٌ أنّ كثيراً من الهندوس قد تعلّموا الفارسية، إلا أنّ لغة ثقافة المسلمين بامتياز، الأردية، كانت لغة ذات أساس مشترك بين المسلمين والهندوس. كانت الأردية التي تطوّرت بين المسلمين، واللغة الهندية المعيارية التي تطوّرت بين الهندوس (بالأبجدية السنسكريتية)، تشتركان في بنية لغويّة واحدة. لم يكن مستغرباً أن يستعمل الكتّاب الهندوس الأردية، وأن يستعملوا عبارات المسلمين وصيغهم المبثوثة فيها؛ كانت الأردية متاحة للمجتمعات المسلمة والهندوسية على السواء. في الوقت نفسه، استعمل بعض كُتّاب الصوفية اللغة الهندية، ولم يُحجموا عن استعمال العديد من الإحالات الأدبية التقليدية الدارجة في الأدب الهندي، والتي تقوم في أصولها على مفاهيم هندوسية؛ وعلى الرغم من أنّ الصوفيّة قد أسلموا

بعض العبارات، إلا أنّهم ظلّوا يستعملون العديد من المصطلحات والأسماء من التقليد السنسكريتي. في الفنون العلمانية، كان التسامح مع الأساطير الهندوسية كبيراً في بلاط المسلمين. ويبدو أنّ هذه الفترة قد شهدت دخول فنّ الرقص الهندوسي إلى البلاط كشكل من الترفيه، وهو رقص صُمّم بالأساس في المعابد لإجلال كريشنا وغيره من الآلهة، وقد تمّ صقله وتطويره على يد معلّمي التقليد الفارسي، وأخذ شكله الكلاسيكيّ المعروف في شمال الهند، مع محافظته على العديد من العناصر والأنماط الهندوسية ضمن صورة علمانية جديدة.

كان المرصد الملكي للراجبوت جاي سينغ في راجاستان أهمّ المراصد في الحاضرة الإسلامية في تلك المرحلة، وكان العاملون فيه يؤلّفون أعمالهم الفلكيّة بالسنسكريتية والفارسية (كان الحاكم جاي سينغ هندوسياً)؛ غير أنّ الجزء الأكبر من المعدّات كان قد صُمّم وفق تصميم معدّات مرصد بخارى، وكانت الكتب العلمية معتمدة بالأساس على التقليد الإسلاماتي. غير أنّ هذه المرحلة قد شهدت لأوّل مرّة دخول التقليد اللاتيني الغربي على مستوى تقنيّ، بعد أن وصل هذا التقليد إلى درجة من النضج فاقت التقليد العربي نفسه. تمّت ترجمة أعمال القرن السابع عشر اللاتينية إلى الفارسية، وإن لم تترجم أعمال غاليليو وكبلر (ولكن يبدو أنّ هذه الأعمال لم تكن تعبّر عن تحوّلٍ كبير عن التقليد الإسلاماتي: بخاصّة على مستوى جداول حركة الكواكب). أسّس جاي سينغ أيضاً مرصداً في دلهي.

أسهم هذا الشعور بالاهتمام المشترك بهذا التراث المشترك بإقناع هندوس مراثا، عندما أصبحوا أقوياء لاحقاً، بحماية الإمبراطور التيموري وخدمته، بل إنّه قد شجّع الراجا الهندوسي الحاكم لترافنكور، في الجنوب القصي من كيرالا، حيث لم يصل حكم المسلمين يوماً، على أن يأتي بنفسه طائعاً إلى دلهي ليجعل من نفسه حاكماً تيمورياً تابعاً مفوّضاً في مملكته.

على الرغم من ذلك، وعلى خلاف الإمبراطورية العثمانية، لم يؤدِّ تدهور قوّة السلطة المركزية في الهند إلى حالة لامركزية مستقرّة؛ بل سرعان ما احتدمت الصراعات على وراثة السلطة التيمورية، وهي صراعات طبعت المشهد السياسي الهندي في النصف الثاني من القرن الثامن عشر. كان

حضور القوة الغربية الجديدة هامشياً، ولكنّه كان حضوراً ملموساً في كلّ مكان، وكان عاملاً مؤثّراً لا بدّ من أخذه بالحسبان؛ غير أنّ شكل حضورها قد اختلف باختلاف الظروف المحلية. في العديد من الأراضي الهندية، بخلاف العثمانية، كان لدى الأوروبيين الفرصة للتدخّل على نحوٍ مباشر على المستوى السياسي.

كان جنود مراثا الهندوس وزعماؤهم القبليون في المرتفعات، كما رأينا، أوّل من رفع راية المقاومة المستمرّة في أراضي الهند التيمورية حتى تمكّنوا من تقويض سلطة أورنجزيب في السنوات الأخيرة؛ وقد تدخّلوا في الاحتراب الفصائلي على البلاط التيموري بعد وفاة أورنجزيب، بحيث حظيت دولتهم بحلول عام ١٧٢٠ باعتراف رسميّ عملياً. تدريجيّاً، أقام المراثيون سلطة منظّمة في أراضي الهند الوسطى، باتت تنافس سلطة التيموريين في منتصف القرن الثامن عشر. ولكن، عندما تقهقرت سلطة دلهي، خاصّة بعد أن قام الحاكم الإيراني نادر شاه بنهب دلهي وغنم خزينتها المركزية في ١٧٣٩، كان موقع المراثيين كسلطة هندية بديلة محلّ نزاع مع عدّة قوى أخرى تنافسهم في الشمال والجنوب. في الجنوب، حافظ الحاكم نظام الملك على الإدارة الهندية التيمورية على أساس مناطقي في الدكن، واتخذ من حيدر أباد عاصمة له، ووضع حدّاً لطموحات مراثا بالتوسّع. وفي الجنوب الأبعد، قامت دولة هندوسية قويّة في مايسور، يقود جيشها قائد مسلم، ونجحت في مقاومة طموحات مراثا؛ لاحقاً، أصبح القادة المسلمون العسكريون حكّاماً.

أما في الشمال، فقد احتشد المراثيون، لا فقط ضدّ عدد من القوى المسلمة المحلية التي نهضت على أنقاض الإمبراطورية، بل أيضاً ضدّ ثلاث قوى جديدة نشيطة ذات طموحات كبرى. كانت اثنتان من هذه القوى محليّة الجذور. وجد السيخ ـ المجموعة الإصلاحية التي ظهرت في البنجاب منذ زمن أكبر وأصبحت معادية لحكم المسلمين في عهد أورنجزيب ـ في الاضطرابات التي شهدتها الإمبراطورية فرصة لتأسيس حكم خاصّ بهم في البنجاب. وأسّسوا تحالفاً أفضى في النهاية إلى سيطرتهم على معظم البنجاب.

وراءهم إلى الجبال الواقعة في الشمال الغربيّ، كانت القبائل الأفغانية

قد تمكّنت من تحقيق شيء من التضامن السياسي واستقلاليّة الفعل منذ تمرّدها على الدولة الصفوية وإطاحتها بعرشها في ١٧٢٢؛ وقد تعزّزت نوازع الاستقلال بينها في خضم الفوضى التي عمت إيران بعد وفاة نادر شاه. وهكذا باتت تُرسل محاربيها إلى سهول شمال الهند ليُؤسّسوا إمبراطورية مسلمة جديدة. في عام ١٧٦١، كانت قوّة مراثا في أوجها: فتحتَ زعامة قائد من جبال ماهاراشترا الغربية، تمكّنت مراثا من السيطرة على ماهاراشترا وكجرات ومالوا ومعظم الأراضي المحيطة بها، بما في ذلك دلهي، حيث وضعت الملك التيموري تحت حمايتها. باتت مراثا تجمع الجزية من معظم الأراضي الهندية. كان المراثيون عازمين على استعادة الإمبراطورية التيمورية تحت حمايتهم. اتحدت قوّات المسلمين المحلية في الشمال تحت راية الملك الأفغاني في كابل، [أحمد شاه الدراني] أبدالي. تمكن أبدالي من كسر شوكة السيخ في البنجاب مؤقتاً، وواجه قوات المراثيين في بانيبات وهزمهم؛ ولكن السيخ عادوا وانتعشوا من جديد بمجرّد انسحاب الأفغان بسبب بعض التعقيدات السياسية، واشتعل النزاع مجدّداً بين القوى المسلمة المحلية. غير أنّ التعاون بين قادة مراثا كان قد ضعف، وتعطّلت فعاليّة قوّتهم العسكرية الكبرى. منذ ذلك الحين فصاعداً، حافظت كلّ قوّة على منطقتها، وباتت الهند تعيش حالة من الاستعصاء السياسي الصعب.

يُمكن للمرء بأن يحدس بأنّ قدْراً كبيراً من قوّة الأفغان والمراثيين، وغيرهم من المجموعات في القرن الثامن عشر، يعود إلى التطوّرات الحاصلة في تقنيات أسلحة البارود، التي باتت تصبّ في صالح المجموعات المتحرّكة الصغيرة على حساب المركز: إذ إنّ وفرة البنادق الجيّدة والمسدّسات قد مكّنت هذه المجموعات من مناورة سلاح المدفعيّة والتغلّب عليه، وهو السلاح الذي كانت القوى المركزية قد تعلّمت الاعتماد عليه.

في مثل هذه الظروف السياسيّة، اتخذ استياء المسلمين من دور الإسلام في الهند منعطفاً حادّاً. كان التقليد الإسلاماتي مرتبطاً دوماً بالتقليد الإيراني ـ السامي لمنطقة النيل إلى جيحون؛ وقد ظلّت الثقافة الإيرانية محتفظة بمكانة رفيعة حتى في القرنين السادس عشر والسابع عشر. غير أنّ المسلمين كانوا يشعرون بأنّ هذه البلاد التي يعيشون فيها، حتى في المناطق البعيدة، هي

أوطانهم الفعلية. في القرن الثامن عشر، نشهد في الهند بوادر ظهور مزاجٍ جديد، كانت له نتائج وآثار كبرى لاحقاً: بدأ المسلمون يشعرون بعدم الارتياح لوجودهم في الهند، وبدؤوا بشعرون بأنّ الهند تُمثّل خطراً على إسلامهم.

كان عدم الارتياح هذا يعكس سلسلة من الحوادث والحيثيات. أوّلاً، لم تكن الحاضرة الإسلامية مغتربة عن روابطها الدوليّة مثلما كانت عليه في الهند؛ فبخلاف معظم المناطق التي وصل إليها الولاء الإسلامي، كانت الهند موطناً لأحد تقاليد الثقافة العليا الكبرى، والذي كان منافساً طبيعياً قويّاً للتقليد الإيراني ـ السامي. من هذه الناحية، كانت الحالة الهنديّة مشابهة للحالة الأوروبية فقط؛ غير أنّها كانت تختلف عن الحالة الأوروبيّة من عدّة نواحٍ؛ فقد تمّ احتلال المنطقة المركزية في الهند بالكامل، ولم يبقَ خارج هيمنة المسلمين إلا مناطق قليلة (وهي بالأساس منطقة وديان الهند الصينية)، ومن ثمّ فإنّها [أي المناطق القليلة التي لم تخضع للمسلمين] لم تكن قادرةً على الاضطلاع بالقيادة الثقافيّة على نحوٍ مشابه لما قام به الغربيون في أوروبا. لم يُغادر ممثّلو التقليد السنسكريتي مناطقهم كما فعل بعض نظرائهم في شرق أوروبا، بل إنّهم قبلوا قيادة المسلمين وتعاونوا معهم.

ربّما لم يَكن ليُستشعر خطر ذلك لولا أنّ جذور المجتمع المسلم في المنطقة كانت تنطوي على شيءٍ من الازدواجية والتضارب. فنحن نعلم بأنّ فتوحات الهند لم تجلب معها إلا عدداً قليلاً من المهاجرين من بلاد المسلمين الأخرى، مقارنةً مثلاً بما حصل في الأناضول حيث عمل المنحدر السكاني على جلب أعداد كبيرة من المسلمين القدامى الذين لا يملكون ولاءات ما قبل إسلامية. وبخلاف البلقان، لم تشهد الهند دخولاً واسعاً في الإسلام من قِبل أبناء الطبقات الزراعية الأصليّة المعتزّة بأراضيها. وبالتالي، كان السكان المسلمون في الأجزاء المركزية في شمال الهند في الغالب مستقطبين في طبقتين اجتماعيّتين على أقصى الطرفين: ففي القمّة، كانت العائلات المهاجرة من إيران وطوران، المهيمنة على حياة السياسة والثقافة، والتي كانت تحظى بمكانة واحترامٍ كبيرين، وكانت ذاكرة أبناء هذه العائلات لا تزال متصلة بأوطانها القديمةٍ بحكم جدّة هجرتها. أما بقيّة المسلمين فكانوا في الغالب من الهنود المحليين الذين دخلوا في الإسلام من الطبقات

الدنيا، وغالباً من الطبقات الاجتماعية التي يحتقرها الهندوس؛ وكان يتمّ تذكيرهم بذلك باستمرار. فحتّى المسلمون الهنود المحليون من أصول أجنبية، كانوا يُقارنون أحياناً بالخيول الهندية الأصيلة، التي تعتبر أدنى منزلة من أيّ حصان مستورد. ولذلك، فعندما جاء حكم غير المسلمين، بدا بأنّ التفوّق والصدارة الضعيفة التي كانت للمسلمين على وشك الاختفاء والاضمحلال بالكلّيةً.

نتيجة لذلك، ففي ذروة نجاح الإسلام، عندما سهّل ممثّلو التقليد السنسكريتي للثقافة الإسلاماتية الهندية وحملتها من أهل التصوّف أن يستدخلوا العناصر السنسكريتية الأصلية فيها، شعر العديد من المسلمين بأنّ ذلك يُمثّل خطراً على هويّتهم كمسلمين. دأب المسلمون ـ الذين كانت خلفيّتهم الهندوسيّة ثقيلة الوطء عليهم ـ على التأكيد على تمايز الإسلام وخصوصيّته: كان دخولهم في الإسلام ـ بهذا المعنى ـ نوعاً من الهرب من الهند. كان هؤلاء المسلمون المعتزون بأصولهم الأجنبية حذرين من أن يصبح الإسلام ممثّلاً لطبقة مخصوصة من طبقات المجتمع الهندي، بحيث تصبح أصولهم الأجنبية غير ذات صلة فيه. كان هناك الكثيرون ممن يرون بأنّ تماهيهم مع التراث الثقافي الإيراني ـ السامي، بوصفه التراث الإسلامي الحقّ، لا يقلّ أهميّة عن اتباع الأوامر الدينيّة المركزيّة في الإسلام. وبمجرّد أن رأوا الإسلام وقد بدأ يخسر تمايزه حتّى بوصفه صاحب السلطة، تضاعفت مخاوفهم الكامنة سريعاً. كان يُمكن للهند نفسها أن تصبح العدوّة التي ينبغي على المسلمين الهنود أن يحرسوا إسلامهم منها؛ وكان لا بدّ إذاً من إخضاع الهند بأيّ ثمن (وقد يُضيف بعضهم: ولو كان ذلك على حساب أن يحكمها القساة الأجلاف من المرتفعات الإيرانية).

كان الممثّل الأبرز لهذه الاستجابة للانهيار السياسي للمسلمين هو ولي الله [الدهلوي]، المفكّر الصوفي الذي عاش في دلهي، وظلّ نائياً عن دوائر البلاط وإن كان قد اجتذب احترام الجميع. كان ولي الله متشكّكاً في النزعة الثقافية الكونية التي شجّعها البلاط، وتمسّك بقوّة بسيادة إسلام الشريعة. ولأجل هذا الغرض، قام بإحياء تقليد أحمد السرهندي في معارضته للنزعة الكونية الدينية لأكبر. ولكنّه لم يتابع السرهندي في خصومته وصراعه مع طوائف المسلمين الأخرى؛ بل كان جلّ همّه منصبّاً على وحدة

المسلمين. حاول ولي الله أن يُظهر مدى التناغم بين التيارات الرئيسة في التقليد الإسلامي (في الواقع، فإنّ تماشيه مع المذهب الصوفي للسرهندي - الذي يؤكّد على تنزّه الله وتعاليه، في مواجهة مذهب أتباع التصوف الوجودي لابن عربي وفي مواجهة النزعة الكونية التي تحطّ من الشريعة - كان في الحقيقة متناغماً مع الفهم الصحيح لابن عربي وتقليده). إنني أعتقد بأنّ ولي الله، بأخذه بمفاهيم ابن عربي القائلة بالكُمُون الإلهيّ في الذات البشرية بطريقة تؤهّلها للاستجابة للحبّ الإلهيّ، كان يُريد ربط الكمون بالفعل الإيجابي للمسلم في العالَم؛ وبالتالي ضمن مجتمع الشريعة.

يرتكز عمل ولي الله على شعور عميق بالسيكولوجيا الدينية، وهو ما عبّر عنه في محاولته المنهجية لإظهار الوظائف والغايات العقلانية لأوامر الشريعة (شجع ولي الله على دراسة الحديث أيضاً). ولكنّ ذلك كان موجّهاً لجعل الشريعة أكثر قابليّة للتطبيق في الهند في زمانه، كأساس لمقاومة النزعة نحو الهندوسية Hinduization. قاده تصوّره عن الهدف الاجتماعي للشريعة إلى إنكار حالة الإباحة والفسق التي عمّت الطبقات العليا وانتقاد استغلالهم للفقراء، قائلاً بأنّهم يقودون المسلمين إلى طريق الخراب الذي سارت عليه الإمبراطوريات الرومانية والساسانية من قبلهم. وقد رأى بأنّ إعادة المركزية إلى السياسات الماليّة حلٌّ جزئيّ لذلك. تدخّل ولي الله في السياسة: بخلاف معظم المسلمين، كان كيّساً وليّن الجانب تجاه محاولات الأفغان المدمّرة إخضاعَ شمال الهند. إذا كان مسلمو الهند قد قدّموا في القرن الثامن عشر استجابةً لما لحق بالمجتمع الإسلامي من اضطراب، على غرار الاستجابة التي قام بها مدوّنو السيَر والمذكّرات(*) في الإمبراطورية العثمانية، فإنّ شاه ولي الله كان هو رائد هذه الاستجابة وقائدها. اضطلع أتباعه، وبعضهم من ذريّته، بدور قياديّ في شمال الهند (غرب البنغال)، أحياناً كمُصلحين

(*) شاع هذا التقليد من الكتابة بين وزراء العثمانيين ورجال الدولة عموماً، إذ كان الواحد منهم يُقيّد تجربته في الحكم بعد الفراغ من منصبه، وكثيراً ما كانت مذكّراتهم تخرج من الذاتية إلى الموضوعية، فتعالج مشكلات الدولة وتقترح بعض الحلول لمشكلاتها المزمنة. وقد اشتهر منها **تواريخ آل عثمان** الذي كتبه الصدر الأعظم لطفي باشا (ت. ١٥٦٤) بعد عزله، ومذكّرات كوجي بيه (ت. ١٦٥٠)، وسيرة شيخ الإسلام محمد فيض الله أفندي التي كتبها قبل سنة من إعدامه على يد الجند المتمردين في أحداث أدرنة في عام ١٧٠٣ (المترجم).

دينيين، في القرن والنصف التاليين لوفاته[٣].

في تلك الأثناء، ظهرت قوّة جديدة وتوسّعت في شمال الهند من دون أن يلاحظها المسلمون، ربما لأنّها لم تظهر في بادئ الأمر على شكل سلطة مستقلّة. فبعد عام ١٧٤٨، عندما توفّي نظام الملك في حيدرأباد، بدأت الشركة التجارية البريطانية بالتدخّل في الصراع الدائر في الدكن، بحيث كانت معاقلها التجارية المحصّنة تُقدّم الدعم المادي والعسكري في مقابل بعض الامتيازات المحلية؛ دعم البريطانيون الطرف المقابل للطرف الذي كان التجار الفرنسيون يدعمونه. كانت نتيجة الصراع الأوروبي بين الفرنسيين والبريطانيين، والذي تمّت إعادة إنتاجه في الصراع بين شركاتهم التجارية، ذات أهميّة حاسمة في تحديد مصير القوى المتصارعة في جنوب الهند، وفي تحديد مصير القوى الهنديّة كلّها. في الحال، سُلّمت جميع المقاطعات الساحلية الشرقية للشركات التجارية - غالباً للمنتصرين البريطانيين - وباتوا يُديرون المنطقة ويجمعون الضرائب فيها؛ وسرعان ما انتقلوا ممّا كان سلطة تقنية مؤقتة تابعة إلى سلطة تمارس سيطرة كاملة.

لم يكن للبريطانيين أن يُحافظوا على موقعهم إلا بمساعدة حلفائهم من حكّام الهند؛ ولم يكونوا ناجحين في معاركهم المنظّمة. تمكّن حاكم مايسور المسلم العبقري (في جنوب غرب الدكن)، حيدر علي (ت. ١٧٨٢)، من هزيمة البريطانيين في الميدان، وحافظ على موقعه ضدّهم في معركتين. ولكنّ البريطانيين صمدوا في وجه هذه الانتكاسات، وظلّوا يتحيّنون لحظات ضعف قوة الهنود ليوسّعوا قاعدتهم المحلية.

حظي البريطانيون بأكبر قوّة لهم في البنغال في الشمال البعيد. عقد البريطانيون هناك تحالفاً مالياً مع التجار الهندوس المحليين، الذين أخذوا، مثل معظم التجار الأجانب أيضاً، يركّزون تجارتهم في المحطات التجارية البريطانية الساحلية المحصّنة، في كلكتا. كانت العناصر المدنية والتجارية،

(٣) ناقش المسلمون الهنود مؤخّراً شخصية شاه ولي الله مطوّلاً في عدّة دراسات؛ ولعلّ أكثر هذه الدراسات تلخيصاً وجودةً حول فكر الرجل هي دراسة فضل الرحمن، وإن كانت مع الأسف دراسة مختصرة على نحوٍ باعث على الحسرة. انظر:
Fazlur Rahman, "The Thinker of Crisis: Shâh Waliy- Ullâh," *Pakistan Quarterly*, vol. 6, no. 2 (Summer 1956).

والتي تضمّ الهندوس، قد صعدت إلى كرسي السلطة في البلاط البنغالي مع تمدين الإمبراطورية التيمورية وتفكّك مركزيّتها في القرن الثامن عشر. بحلول عام ١٧٥٦، كانت بعض هذه العناصر ملتزمة التزاماً عميقاً تجاه البريطانيين، بحيث كانت الدسائس والمؤامرات في بلاطهم تلجأ إلى الوجود البريطاني كمصدر رئيس للدعم. في المقابل، كان البريطانيون مطمئنين إلى توقّعاتهم بنجاح الحزب الموالي لمصالحهم في البلاط؛ ولم يكن عليهم الخشية من تدخّل السلطة المركزية الضعيفة. أدّى استعراض البريطانيين لاستقلالهم في عام ١٧٥٦ إلى طردهم من كلكتا (وهو حدث شاعت حوله القصص التي بالغت في وصف الفظائع التي ارتكبها الهنود)، وكان هذا الحدث بمثابة فاتحة النهاية لحاكم البنغال المتعصب [سراج الدولة] الذي طردهم. عاد البريطانيون في عام ١٧٥٧، ولكنّهم عادوا هذه المرّة بقواتهم الخاصة وإن لم يكونوا لينجحوا لولا المساندة الفاعلة للحزب البنغالي، الذي يصحّ وصفه بأنّه مؤيّد للبريطانيين وإن لم يكن صنيعة البريطانيين. كان هذا الحزب (الذي يضمّ مسلمين وهندوساً) يسيطر على مناصب عليا في البلاط البنغالي، وقام الحزب بخيانة الحاكم النائب، الذي تدارك الأمر متأخّراً بطلب دعم الفرنسيين دون جدوى. منحت خيانة الحزب المؤيد للبريطانيين النصرَ للقوات البريطانية على الحاكم في مناوشة (بالقرب من قرية بلاسي)، ومنح هذا الحدث الحزبَ ذريعةً ليُنصّب حاكماً جديداً منه على العرش، والذي قام بدوره بمنح البريطانيين امتيازات إضافية (هم والتجار الهنود المرتبطون بهم).

ولكنّ البريطانيين في ذلك الوقت لم يكونوا أكثر من مجرّد أداة بيد أحد الحزبين المتصارعين ضدّ خصمه؛ فلم يرضَ الحاكم الجديد أن يكون دمية بيد البريطانيين. غير أنّ محاولة البنغاليين استعادة استقلالهم في عام ١٧٦٤ قد فشلت. ومنذ ذلك الوقت، أصبح الحاكم المسلم مُجرّد حاكم صوري. وجدت الشركة التجارية البريطانية نفسها في موقع يؤهّلها لإجبار الإمبراطور نفسه في النهاية على منحها الحقّ بجمع الضرائب والحكم المباشر باسمه في أرض البنغال والأراضي التابعة للإمبراطور في أوريسا وبهار. عندما خشي الإمبراطور على نفسه في دلهي وسط حروب الأفغان والمراثيين، أقام بلاطه في بهار لبعض الوقت تحت حماية التجار البريطانيين وبدعم ماليّ منهم. ومنذ ذلك الوقت فصاعداً، شكّلت الشركة البريطانية قوّة لا تقلّ عن القوى

الهندية الأخرى؛ ولكنّها كانت هي الأخرى، مثل بقيّة القوى، تدين بالولاء اسماً للإمبراطور التيموري.

اتخذت الشركة البريطانية من لغة البلاط الفارسية لغة رسميّة لها، لدواعٍ محليّة، وطبّقت الشريعة بين المسلمين. ولكنّها كانت بخلاف القوى الأخرى من جهة امتلاكها قاعدة سياسيّة دائمة في المملكة البريطانية وراء البحار؛ ومن جهة أنّها لم تتأسّس فقط على القوة العسكرية الصريحة، أو على الولاء الديني، وإنّما على القوة التجارية، التي أدّت إلى نقل مركز الثقل من البنغال إلى البلدة الجديدة كلكتا: إنه التوسع الاقتصادي الغربي الجديد والمستمرّ. كان النمط المنظّم لتزايد رأس المال يمنح التجار الغربيين الآتين من وراء البحار مصدراً متجدّداً من القوة التجاريّة، التي فاقت في النهاية قدرة القوى الهنديّة المحليّة على المنافسة. أصبح التجار الغربيون بمثابة أنتايوس لهرقل الهندي، فيما أدى البحر دور الأرض الأم(*).

مثلما حصل في الإمبراطورية العثمانية، أدّت هذه الحالة إلى نتائج بدت هامشية في ذلك الوقت، ولكنّها كانت حاسمة على مستوى لم يعتد البشر ما قبل الحديثين أن ينظروا من خلاله إلى الأحداث التاريخية الكبرى. كان الأوروبيون يبدون كما لو أنّهم مجرّد مصدر جديد للمرتزقة، الذين يتوجّب شراؤهم مثل الآخرين من خلال الأراضي. تمّ تجاهل حقيقة أنّهم شيءٌ أكثر من ذلك في غمرة حماسة العديد من الحكام الهنود، من الهندوس والمسلمين على السواء، لجعل الأوروبيين (عادة من الفرنسيين، بوصفهم أقلّ خطراً من البريطانيين المنتصرين) يدرّبون قوّاتهم على الطرائق الأوروبية الجديدة. عندما مُنحت الأراضي لهؤلاء المرتزقة بوصفهم جامعين للضرائب، لم يتعامل هؤلاء الواصلون الجدد مع الأراضي بالطريقة المعتادة بحيث

(*) أنتايوس، أو عنتي، بحسب الميثولوجيا الإغريقية والأمازيغية، هو ابن إله البحر بوسيدون وابن ربة الأرض غايا. تصوّره الأسطورة عملاقاً قوياً يصارع الغرباء دفاعاً عن أرض الأمازيغ (كان للإغريق في القرن السادس الميلادي مستعمرات متصلة على امتداد ساحل شمال إفريقيا). وقد اعترض طريق هرقل وتحدّاه للمصارعة. كانت قوّة عنتي مستمدّة من أمّه الأرض، فكان إذا أخذه التعب نثر التراب على جسده فاستعاد قوّته. ولمّا عرف هرقل نقطة ضعفه هذه، رفعه عن الأرض وتمكّن من هزيمته. والمؤلّف هنا يجعل من الاتصال بالبحر مصدراً متجدّداً لقوّة التجار الغربيين ويقلب أدوار الأبطال التقليديين على نحوٍ يستدعي التأمّل، بل والإعجاب (المترجم).

يحصلون على إيراداتها الزراعية، وإنّما تعاملوا معها بوصفها جزءاً من نظام سياسي ـ تجاري جديد؛ أي كقواعد محلية لهذا النظام الواسع، الذي كان في الوقت نفسه قد بدأ بتدمير صناعات الترف وحرف الرفاه في كلّ المنطقة. عندما بدأت بعض قصور الحكام المحليين، مثلما حصل في لكهنؤ، بتشجيع الحرف المحلية ورعايتها أرستقراطياً، لم يكن ذلك أمراً بدهياً متوقّعاً، بل كان محاولة للضغط في عكس اتجاه التيار السائد. كان الأطباء الغربيون قادرين على تحصيل مكانة كبيرة ولو كانت مؤقتة. كان التيار الجديد قويّاً جداً، حتى في مجال فنون البلاط، حيث لم تكن الأعمال الغربية قد وصلت إلى الهند، جرّب الفنانون المحليون الرسم باستعمال تقنيات المنظور الغربية. ولكنّ النتيجة لم تكن سارّة: فقد تسبّبوا بتشويه التقليد القديم من دون أن يُحقّقوا الإبداع الكبير الحاصل في التقليد الجديد.

بعد أن أحكم البريطانيون سيطرتهم على البنغال في الجزء الأخير من القرن، كانت النتائج مدمّرة على نحوٍ واضح للعيان. تُوصف هذه العقود بأنّها مرحلة «نهب البنغال». لم يشعر البريطانيون بأنّ لديهم أيّ مسؤولية تجاه السكان المحليين، ولا بأنّ هناك قيداً يضبط قوّتهم المتفوّقة. ولكنّهم بخلاف الفاتحين السابقين، لم يكونوا مهتمين فقط باستئصال طبقة سادة الأراضي وتحصيل إيرادات الأراضي لأنفسهم: فقد حصّلوا أرباحهم من استغلال التجارة والصناعة. كانت النتيجة الأولى هي الاندفاع غير المسؤول من قِبل التجار الأفراد للاستيلاء على كلّ شيء (وهو اندفاع تطلّب إشراك التجار الهندوس، المعروفين بـ «المارواريين»، الأجانب أيضاً عن البنغال). تحصّل البريطانيون على حقوق التجارة من دون رسوم، بحيث تمكّنوا من إقصاء جميع منافسيهم؛ ثمّ إنّهم فرضوا اتفاقيات مجحفة على الحرفيين المحليين أثقلت كاهلهم ودمّرت حرفهم. بدأ التغيّر يؤثّر أيضاً على نوع المحاصيل المزروعة في الريف. اكتمل تدمير النظام القديم عندما عمّت المجاعة، بعد انتهاء المخزون الصالح من الغذاء حتى في الأراضي الزراعية، وشملت المجاعة عدداً كبيراً من السكان خاصّة في ١٧٧٠. كانت الكارثة كبيرة جداً، بحيث تعرّضت جميع الصناعات والتجارات للتهديد، وكان لا بدّ من إجراء إصلاح بهذا الخصوص. اتخذ وارين هاستينغز، بوصفه رئيس الشركة البريطانية في البنغال (١٧٧٢ ـ ٨٥)،

العديد من الإجراءات التي أكّدت على ضرورة الإدارة الحكيمة والأمينة وحماية ما تبقى من الفلاحين، وهو ما أثار سخط التجار البريطانيين، الذين كانوا يتحرّكون قبل ذلك بحريّة مطلقة. كان عمله، الذي عجّلت به الكارثة المبكّرة غير المتوقّعة، بمثابة إشارة مبكّرة لأشكال التحكّم والضبط التي ستغدو ضروريّة في كلّ مكان عاجلاً أو آجلاً.

فقدان المسلمين للمبادرة السياسيّة دولياً

أضاف حضور الغرب الجديد إلى حالة اللامركزية المتفشيّة في الإمبراطوريّتين العثمانية والهندية التيموريّة اضطراباً واختلالاً أكيدين. كان لحضور الغرب الجديد كبير الأثر في أجزاء أخرى من الحاضرة الإسلامية، ولكنّ الأثر الأكبر كان في الغالب (على الأقل على المستوى المباشر) أوضح ما يكون في هاتين الإمبراطوريّتين. غير أنّ الوضعية التاريخية العالمية الجديدة كانت ذات آثار حاسمة في النهاية في كلّ مكان. ففي كلّ مكان، قلّت فرص بناء مؤسسات صلبة ومبدعة، حتى في المناطق التي شهدت صعوداً محلياً قوياً؛ ذلك أنّ الموارد الضرورية لهذه العملية كانت آخذة بالتناقص. بات المسلمون وحكوماتهم في وضعيّة دفاعيّة أمام قوى غير المسلمين، في عدد متزايد من المناطق، ولم يعودوا قادرين على متابعة مبادرتهم السياسية، التي امتازت بالتوسّع المستمرّ لهوامش الحاضرة الإسلامية لوقت طويل، والتي كان المسلمون من شتى مناطق الحاضرة الإسلامية قد اعتادوا على المشاركة فيها. ولعلّ ما هو أبلغ في إيضاح التحوّل، أنّ السكان المسلمين (الذين كانوا ذميين سابقاً) قد باتوا في العديد من البلدان يخضعون لحكم الكفار: في الهند، خضعوا لحكم المسيحيين والهندوس؛ وفي حوض تاريم، خضعوا لحكم الصينيين؛ وخضعوا لحكم المسيحيين في العديد من المناطق في شرق أوروبا وفي البحار الجنوبية. وقلّما تمّ إخلاء المسلمين من هذه المناطق (لعلّ الاستثناء الأبرز هو ما حصل إبان انسحاب الإمبراطورية العثمانية من بلاد المجر). عندما انفتحت أبواب الفرص الجديدة إبان عصر إمبراطوريات البارود ـ وهي فرص كانت في النهاية من صنع المسلمين ـ كانت استجابة المسلمين استجابة مبدعة؛ ولكنّهم في العصر التالي ـ الذي لم يكن من صنيعة المسلمين على الإطلاق ـ افتقروا لهذا النوع من الاستجابة. من الصعب معرفةُ الأثر الذي تركته هذه

الحقيقة في نفوس المسلمين الأكثر حساسيّة والأقدر على الإبداع. لم يختفِ يوماً شعور المسلمين بموقعهم في العالم وإدراكهم لدورهم فيه، وكان ذلك دائماً نابعاً من استجابةٍ، ولو كانت غير واعية، لرسالة الإسلام ومهمّته في العالم بأسره. كان موسم الحجّ موسماً لتداول أخبار الحاضرة الإسلامية من شرقها إلى غربها، لتتمّ مناقشتها على مستوى متحرّر من الانشغالات السياسية المحلّية. ولكن، حتى بعيداً عن هذا التداول، كان المسلمون المعنيّون يشعرون بأنّ هذا العصر لا يُبشّر بالخير.

حتى في المنطقة المركزية، حيث ازدهرت الإمبراطورية الصفوية، كان الاضطراب السياسي والكساد الاقتصادي شديداً. طوال القرون الطويلة ما بعد العصر المحوري، كانت إيران والهلال الخصيب ملتقى شرايين الصلات الكبرى العابرة للثقافة؛ وكانت الأنماط والأساليب العابرة للمناطق لا تزال تُغذّي العظمة الصفوية الأولى. ولكنّ هذه الأنماط قد خضعت الآن لترتيب عالميّ مختلف أشدّ الاختلاف، باتت مناطق المسلمين المركزيّة بموجبه أكثر ركوداً.

بخلاف ما ظهر في البداية من برهان ساطع على القدرة السياسية والعسكرية، بدأت الأراضي الصفوية، مثل الإمبراطوريّتين العثمانية والهندية التيمورية، تعاني من تفرّق قواها في القرن الثامن عشر. فقد فشل الأفغان من تأسيس حكم سلاليّ مستقرّ في أصفهان التي احتلوها (١٧٢٢) بعاصفة مدمّرة مفاجئة (وإن تمكّنوا من تثبيت حكمهم المستقلّ في موطنهم، الذي استمرّ متصلاً منذ ذلك الوقت، على الرغم من بعض الانقطاعات المؤقتة). فقد أعاد القائد القويّ، نادر خان، تشكيل القوات الصفوية المسلّحة، واستغلّ مزايا البنادق، وسرعان ما تمكّن من طرد الأفغان من غرب إيران. وقد أبقى الحكّام الصفويين الصوريين على العرش حتى عام ١٧٣٦؛ ثمّ كان أن أعلن نادر نفسه حاكماً وشاهاً وتمكّن من مدّ سيطرة قوّاته لبعض الوقت إلى نطاق لم تصل إليه الدولة الصفوية من قبله. تمكّنت قوّاته من هزيمة السلطان العثماني أحمد الثالث في ١٧٣٠، ومن إعادة ضمّ منطقة القوقاز، معلناً نهاية عصر التوليب [العثماني]؛ وتمكنت جيوشه من اجتياح الهند في ١٧٣٩ (بعد فشل التيموريين في التعاون مع كابول ضدّ أفغان قندهار)، ثمّ إنّه نهب دلهي ودمّر مدينة محمد شاه؛ في الشمال، احتلّت قواته عواصم

الأوزبك الكبرى على طول نهري زرافشان وجيحون، وهي منطقة لم يصل إليها أيّ حاكم صفويّ قبله؛ وإلى الجنوب، احتلّ عُمان، مركز القوة التجارية العربية المنتعشة على سواحل المحيط الهندي.

أظهر نادر شاه في كثيرٍ من الأحيان شيئاً من القسوة، بل والخسّة، التي لا تتوافق مع العظمة؛ فقد عاد إلى سياسة بناء الأبراج من جماجم أعدائه، وهو ما كان مقصوداً به التذكير بالممارسة القديمة الشهيرة [للمغول بخاصة] وإرساء سياسة من الإرهاب والرعب. ثمّ إنّه كان بخيلاً ومقتّراً في سياسته المالية، وهو أمرٌ صدم من حوله؛ ذلك أنّ التوقّع السائد هو أن تسهم الرعاية الملكيّة السخية في نماء الحياة الثقافية وازدهار المبادرات والمغامرات الفردية. ولكنّه، من جوانب أخرى، كان صاحب رؤية واسعة. نشأ نادر على التشيّع، بحكم انتمائه إلى قبيلة تركية؛ ولكنّه كان منفتحاً على التجريب الديني من أكثر من ناحية. وربّما لو كُتب لمشروعه الديني النجاح لكانت له آثار عميقة؛ إذ يبدو أنّه قد تخلّى عن ارتباطاته الشيعية (كان يُوصف عادة بأنّه سنّي، ولكنّه لم يكن مرتبطاً بأيّ ولاء مذهبيّ أكثر من الآخر في الحقيقة)، وكان يأمل بالمصالحة بين المجتمعات الشيعية ومجتمعات أهل السنة والجماعة. حاول نادر شاه إقناع علماء الشيعة بالقبول بفكرة أنّ الشيعة يُشكّلون مجرّد مذهب فقهيّ آخر، مثلهم في ذلك مثل الشافعية والأحناف ـ كما لو أنّ الخلاف لم يكن إلا في مسائل الفقه ـ وبأنّ عليهم أن يكفّوا عن مهاجمة المذاهب السنية الأخرى (بألا يلعنوا أبطالهم على المنابر كما كانوا يفعلون). ثمّ إنّه حاول أن يحصل على اعترافٍ بأحقّية المذهب الشيعي في مكّة، إلى جوار المذاهب الفقهية الأربعة الأخرى المعترف بها هناك. في حملته على العراق (التي فشل في إحكام سيطرته عليها، بسبب نشوب تمرّد عليه من الخلف)، تمكّن من إقناع علماء الشيعة في النجف بقبول اقتراحه بدرجة ما؛ ولكنّه لم يتمكن من إقناع عموم علماء الشيعة. كما أنّه لم يتمكّن من إقناع العثمانيين بقبول اقتراحه، وهم المُشرفون على مكّة، على الرغم من أنّه وقّع معهم معاهدة ودّية بعد انتصاره عليهم (وفي هذه المعاهدة، خاطب الإمبراطور العثماني بلقب «الخليفة»، من باب المجاملة بالطبع؛ إذ إنّه لم يعترف عملياً بأنّ للعثمانيين مكانة عليا تفوق مكانته).

كان الشيعة الأكثر حميّة ينظرون إلى نادر شاه بوصفه متطفّلاً يتدخّل فيما لا شأن له به، خاصّة بعد أن خلع آخر حكام الصفويين الخاضع لوصايته. ولا شكّ بأنّ سياسته الدينية وقسوته الوحشية قد أضعفت سلطته وقوّضت أركان مُلكه. وهكذا كان عليه أن يواجه سلسلة من حركات التمرّد التي استمرّت إلى نهاية عهد حكمه، ولم يكن ردّه عليها إلا مزيداً من التنكيل والبطش وارتكاب الفظائع الوحشية. عندما قُتل في النهاية عام ١٧٤٨، لم يدم الحكم لعائلته إلا عدّة أشهر.

غير أنّ محاولة استرداد الدولة الصفوية، تحت حماية القائد المحبوب كريم خان زند من شيراز، لم تنجح هي الأخرى؛ فقد قوبلت هذه المحاولة بالرفض من أصفهان نفسها؛ في حين صعد الأفغان مجدّداً إلى السلطة، لا في كابل وقندهار وحسب، بل أيضاً في العديد من أجزاء الهضبة الإيرانية، وأسّس القادة العسكريون القبليون ممالك مستقلّة في قلب إيران الغربية، حتى في طهران (بالقرب من الريّ قديماً). تخلى كريم خان زند عن الدعوة الصفوية في ١٧٥٣ وحكم ما استطاع حكمه من الإمبراطورية باسمه حتّى عام ١٧٧٩. غير أنّ سلالته قد أُقصيت سريعاً من قِبل قوّة القاجار القبليين المتمركزين في طهران. كان يقود القاجاريين رجلٌ [آغا محمد خان قاجار] تعرّض للخصاء عندما أُسِرَ صبياً في بلاط الزنديين، ففرّغ حقده ومرارته في أعمال فظيعة، مثل فقء عيون رجال كرمان [إذ إنّه حاصر كرمان ولما فتحها سبى النساء والأطفال وأمر بقتل الرجال جعلهم عمياناً]، وإعادة سياسة الإرهاب وبناء أبراج الجماجم. بحلول عام ١٧٩٤، كان قد أسّس دولة في غرب إيران، نجحت في استعادة مكانة وسلطة التقليد الصفوي السابق. ثمّ إنّه دمّر القوقاز وضمّ جزءاً من خراسان، غير أنّه فشل في إخضاع كلّ من هراة وبغداد قبل موته في ١٧٩٧، تاركاً للدولة القاجاريّة ما ظهر لاحقاً بأنّه حدودها الثابتة.

ثمّة إشارات إلى أنّ نهاية القرن الثامن عشر قد شهدت انخفاضاً حادّاً في أعداد السكان في المدن الإيرانية الكبرى[٤]؛ فقد تناقص عدد السكان في

(٤) Gavin Hambly, "An Introduction to the Economic Organization of Early Qâjâr Iran," = *Iran: Journal of the British Institute of Persian Studies*, vol. 2 (1964).

أصفهان بخاصة، الحاضرة العظيمة metropolis، إلى النصف وبلغ نحو ٢٠٠ ألف شخص؛ أما ثاني أكبر المدن، هراة، فقد بلغ تعداد سكانها نحو ١٠٠ ألف نسمة. ولكننا لا يُمكن أن نعزو هذا التراجع في القرن الثامن عشر إلى الأوبئة والطواعين الفتّاكة: إذ إنّ المناعة النسبية التي أسهمت في زيادة عدد السكان حول العالم آنذاك قد أثّرت أيضاً في إيران. كانت الحروب هي ما أدّى إلى هذا الدمار، خاصّة مع ما يرافق الحملات العسكرية الكبرى من مجاعات؛ فبتنا نرى حول المدن كثيراً من القرى المقفرة المهجورة. غير أنّ التجارة قد ظلّت نشيطة على نطاق أصغر في جميع الاتجاهات؛ كان التجار مستعدّين لإصلاح الطرق بأنفسهم إذا ما تحتّم عليهم ذلك. كانت الصناعات في أصفهان ويزد وفي مراكز الحرَف الثانوية المختلفة لا تزال نشيطة، وكان الصُنّاع يُصدّرون منتجاتهم، خاصّة باتجاه الغرب (كان حجم الاستيراد من الهند أكبر من حجم التصدير إليها).

بحلول زمن صعود القاجاريين، كان الحضور الأوروبي قد بات ذا تأثير كبير، وبات للبضائع الغربية والروسية دور متزايد. وعلى مستوى أدقّ، بات الحضور الثقافي الغربي الحديث يُغشي عقول الرجال. بات يُنظر إلى الأطباء الأوروبيين بوصفهم حكماء؛ وباتت السفارات الأوروبية ـ التي كانت تُمثّل الصراع البريطاني ـ الفرنسي منذ زمن نابليون ـ فاعلةً في مركز السياسة الخارجية، وبات شعور الحكّام الإيرانيين بالمكانة والعظمة مرتبطاً بها. عندما حاول القاجاريون إعادة تأسيس الحكم المركزي المطلق، كان ذلك في القرن التاسع عشر، بالموازاة مع الجهود التي حصلت في هذا الصدد في الإمبراطورية العثمانية.

لم يكن الفكر الشيعي ساكناً في خضم هذه الاضطرابات. لعلّ أبرز شخصية بين الشيعة الاثني عشرية في نهاية القرن الثامن عشر هو الشيخ أحمد الأحسائي (ت. ١٨٢٦)، في شرق الجزيرة العربية. كان الأحسائي ينادي

= لا تخبرنا دراسة غافين هامبلي بالكثير عن التنظيم الاقتصادي، ولكنّها تُقدّم بعض التقديرات المفيدة والدقيقة لأنماط حركة السكان والتجار. مع الأسف، فإنّ الكاتب يتابع نمطاً شائعاً، إذ يتناول «التجارة الأجنبية» كما لو أنّه يتعامل مع دولة حديثة ذات وحدة وكيان مُحدّدين بدقة ـ بحيث يتعامل مع التجارة بين مناطق خراسان التي تحكمها طهران والمناطق التي تحكمها كابل منها كما لو أنّها تجارة دولية ـ ومن ثمّ فإنّه يشوّش قدرتنا على تقدير حجم التجارة البعيدة الفعلية.

بأمل جديد لمستقبل البشرية في المدن الشيعية المقدّسة في العراق. ويبدو أنّه كان ينحدر من دوائر الأخباريين، الذين يرفضون مذهب الأصوليين في النظر القانوني الدقيق، على اعتبار أنّه ينتقص من السلطة المباشرة للأئمة. ولكنّ الأحسائي عمل، بتأثير من فلسفة ملا صدرا الذي استقى الكثير منه، على روحنة هذا التبجيل لدور الأئمة في الشريعة. كانت مدرسة أصفهان قد أكّدت على المكانة الميتافيزيقية للإمامة؛ بحيث بات ينظر إلى الإمامة بأنّها وسيلة الإنسان لنيل الحقّ. نتيجة لذلك، تجدّدت الآمال المهدوية الشيعية (كفرع شيعي ثانوي وسط المؤسسات التي تستأثر بها الأغلبيّة الشيعية)، إنما بشكل متحضّر رفيع.

وفقاً لأبرز تلاميذ الأحسائي، السيد كاظم الرشتي (١٧٥٩ ـ ١٨٤٣)، فإنّ الأنبياء والأئمّة، ثمّ ممثّلو الأئمّة، هم المرآة التي تجلو الإرادة الإلهية، وهم النماذج التي تقود البشريّة تدريجياً إلى كمالها (وهو تصوّر لا يبتعد كثيراً عن تصوّر شاه ولي الله)؛ إنّ مهمّة الإمام الغائب (من خلال ممثّليه) هي إتمام التطوّر الأخلاقي للبشر إلى درجة يتمّ معها استبطان أحكام الشريعة البرّانية وتشرّبها جوّانياً في قلوب الناس، فتحلّ محلّ الأحكام القانونية ذات الطابع البرّاني عفويّةُ الروح وتلقائيّتُها، إذ يتوافق هواها مع إرادة الله مباشرة فتتبعها من دون الحاجة إلى وساطة النصوص الدالّة عليها. أسّس تلاميذ الشيخ أحمد الأحسائي وأتباعه مدرسة فقهيّة، عُرفت بـ «الشيخيّة» (خاصّة في أذربيجان)، مستقلّة عن مدارس الأصوليين والأخباريين. كانت هذه النزعة الشريعية دعويّة kerygmatic(*)، ولكنّها كانت أكثر ميلاً للنظر العقلي مما نجده لدى شاه ولي الله الدهلوي، وإن كانت لا تقلّ إصلاحاً عن دعوته؛ ويبدو أنّ الحركة، إذ لاءمت أراضي الإسلام المركزيّة، كانت أكثر تفاؤلاً، على الرغم من المصير السياسي الصعب الذي ينتظر السكان الشيعة.

على طول هذه المرحلة، لم تتمكّن إمارات الأوزبك في حوض نهري سيحون وجيحون من التدخّل في شؤون إيران المضطربة؛ ذلك أنّها كانت تعيش مرحلة من الضعف السياسي. كانت خيوة، عاصمة خوارزم؛

(*) راجع إن شئت هامش المترجم الأوّل في فصل «التقوى الشخصية عند المسلمين» في الكتاب الثاني من المجلّد الأوّل (المترجم).

وبخارى، التي يمتدّ سلطان حاكمها على وادي زرافشان؛ وخوخند، القائمة في الجبال شرقاً؛ كلّها دولاً وممالك مسلمة مستقلّة. ولكنّ تجارتها البريّة كانت قد ضعفت أشدّ الضعف عندما أصبحت التجارة البحريّة أكثر فعاليّة وتراجعت أهمية الطرق البريّة إلى المستوى المحلّي. كان الروس قد أصبحوا قوّة تجاريّة مهيمنة في قلب أوراسيا وشمالها. ولكنّ تركيزهم كان على الغابات الشمالية. أما التجارة في الجنوب، فقد فقدت كوزموبوليتانيّتها، وغدت ذات طابع محلّي أكثر من ذي قبل.

على الرغم من أنّ بخارى كانت تضمّ مراكز كبرى لعلوم أهل السنة والجماعة، إلا أنّ سكان منطقة نِهري سيحون وجيحون كانوا معزولين على نحوٍ متزايد عن التيارات الإسلاماتية والعالمية الكبرى؛ فقد باتت علاقتهم بالخارج مقتصرةً على البحث عن مصادر للعبيد من الشيعة والمسيحيين (الروس) أكثر من سعيهم لإخصاب تجارتهم (مثلما فعلت القوة المعاصرة لهم في المغرب الكبير). كانت القوى المسلمة، التي لم تُدمّر بعد على يد الروس ضعيفة المبادرة. في مطلع القرن الثامن عشر، تمكّنت الإمبراطورية الصينية أيضاً من احتلال الدول المسلمة في كاشغر، في حوض تاريم الأعلى؛ منذ ذلك الحين فصاعداً، بات المسلمون الشماليون مقسّمين بين الإمبراطورية الروسية والصينية، وقد ظهرت عدّة محاولات للمقاومة المحلية. أما مسلمو حوض الفولغا فقد شهدوا بعد مرحلة طويلة من الاضطهاد الروسي انتعاشة اقتصادية في نهاية القرن (كما سنرى)، حيث أدّت تلك الانتعاشة إلى تجدّد الحيوية في الأجزاء الشمالية من الحاضرة الإسلامية؛ ولكنّ هذا الانتعاش لم يتجه هذه المرّة إلى عمق الحاضرة الإسلامية، وإنّما إلى الغرب الحديث الصاعد.

في البحار الجنوبية، كانت حصة المسلمين من التجارة المتنامية العابرة للمناطق هي الحصة الأكبر. في القرن السابع عشر، تمكّن الخوارج الإباضية في عُمان من بناء شبكتهم التجارية الخاصّة، وتمكنوا من طرد البرتغاليين من الخليج العربي ومن بعض موانئ الساحل الشرقي لإفريقيا، الساحل السواحلي، حيث أسّسوا دولة لهم. ولكنّ الطرق التجاريّة الأهمّ في العالم لم تعد آنذاك تمرّ عبر الساحل السواحلي. استمرّ غيرهم من المسلمين في الجزر الماليزية في بناء قوّتهم إلى جوار القوّة الهولندية، وسيطروا تدريجياً

على البرّ الداخلي الأقلّ أهمية على المستوى التجاري. في القرن الثامن عشر، حافظت هذه القوى على مواقعها، ولكنّ قدرتها على المبادرة قد تضاءلت؛ على سبيل المثال، تفكّكت القوى العُمانيّة على الساحل السواحلي إلى مجموعة من المدن ـ الدول ذات الحكم الذاتي، والتي لم تتمكّن من طرد البرتغاليين من ساحل موزمبيق إلى الجنوب. في البرّ الداخلي من القرن الإفريقي، انتشر الإسلام بين شعب الأورومو، ودخل بهم إلى المرتفعات الأثيوبية، ولكن من دون أن يُحقّق نتائج كبرى كتلك التي حقّقها أحمد الغازي هناك في القرن السادس عشر.

تنامت تدريجياً قوّة الهولنديين والبريطانيين الذين خلفوا البرتغاليين في هذه المناطق، وباتت في القرن الثامن عشر أقوى مما كان عليه البرتغاليون في القرن السادس عشر. كان الهولنديون في ماليزيا قد بدؤوا منذ وقت مبكّر بتغيير كلّ النمط الاقتصادي للمناطق التي يتاجرون فيها، فشجّعوا على زراعة المحاصيل التي تحتاجها التجارة الغربية. في البداية، أسهم الهولنديون ولا شكّ في تحفيز الازدهار الاقتصادي، ولكنّ قوّتهم المتزايدة قد أدّت تدريجياً إلى اضطراب المنطقة. ثمّ إنّ ممالك المسلمين بدأت لأوّل مرّة تنظر إليهم على أنّهم خطر يُهدّد ممالكهم. في القرن السابع عشر على سبيل المثال، كانت المستوطنة الهولندية في باتافيا [جاكرتا اليوم] مقبولةً ضمن الرمزيات التاريخية في جاوة على نحو ودّي؛ أما في القرن الثامن عشر، فإننا نجد بأنّ السجلات التاريخية الملكيّة لم تعد مستعدّة لمنح الهولنديين هذا الاعتراف.

أما المغرب الكبير فقد ظلّ منذ وقت طويل معقلاً للروح المحافظة، ولم يتأثّر أصلاً بالثقافة الفارساتية؛ ثمّ إنّ المغرب كان قد عانى منذ القرن السادس عشر من التجارة البحرية البرتغاليّة (خاصّة مع ساحل غينيا)، وذاق من أذاها ما لم تذقه أيّ منطقة مسلمة أخرى. ولكنّ المسلمين هناك قد أظهروا، في نفس الوقت الذي كانت فيه الطاقات الإسلاماتية تتوسّع في الأمكنة الأخرى، دفقة غير مسبوقة من طاقة العناد والتمرّد. خلال القرنين الخامس عشر والسادس عشر، تراجعت أهمية تجارتهم مع أوروبا الغربيّة، خاصّة بالمقارنة مع التزايد المتسارع في الحجم الكلّي لتجارة أوروبا الغربية. تُركت «جزيرة» المغرب الكبير ـ كما يُنظر إليها من الساحل الأوروبي ـ خارج الحياة الاقتصادية، بعد أن كان لها فيها سابقاً دور رياديّ، على الرغم من

أنّها تبدو ذات أهميّة أساسيّة على المستوى الجغرافي نظراً لموانئها التجارية، التي شكّلت الجزء الرئيس من الحياة المدينية في المغرب الكبير. في القرن السادس عشر، وجد مسلمو المتوسّط ومسيحيّوه أنفسهم في زمنٍ من الحروب المتصلة فيما بينها، وباتت القرصنة والسطو على سفن الأعداء أمراً معتاداً بين الطرفين. كان المسيحيون يسترقّون أسرى المسلمين، وكذا كان يفعل المسلمون بأسرى المسيحيين، اللهم إلا إذا فادى أحد الطرفين أسراه بالمال. ولكنّ معظم المسيحيين قد بدؤوا مع الوقت يجنون فائدةً أكبر لهم في التجارة الشرعية ولم يعد لتجارة العبيد (وإن استمرّت في إيطاليا إلى القرن التاسع عشر) فائدة ماليّة مجزية في البرّ الأوروبي. في المقابل، لم تتزايد الموارد التجارية للموانئ المغربيّة، بل ربما تناقصت. منذ القرن السابع عشر، كانت القرصنة قد أصبحت هي النشاط التجاري الرئيس، وبات استعمال العبيد، سوداً وبيضاً، أسلوب حياة عند الطبقات العليا.

أدّت مغامرات القرصنة إلى مآثر جريئة. كان القباطنة المسلمون ـ أو القراصنة كما يجب أن يسموا في المراحل التي تتوسّط الحروب المعلنة ـ متمركزين في المغرب الأقصى، وفي الولايات العثمانية، المستقلّة بدرجات متفاوتة، في المغرب الكبير. وقد أرهب هؤلاء القراصنة حركة الملاحة المسيحية، بل والموانئ المسيحية على طول المتوسط. ولما كانوا يعرفون ما طرأ من تحوّل على خطوط التجارة الكبرى، فإنّ مغامراتهم قد امتدّت إلى المحيط الأطلسي؛ بل إنّ غاراتهم قد وصلت إلى إنكلترا. في الواقع، كانت هذه الحركة بأكملها ردَّ فعلٍ مبكّراً على النظام الاقتصادي والاجتماعي الجديد، الذي كان قيد التطوّر بالأخص في شمال غرب أوروبا، والذي كانت تأثيراته تمتدّ لتُعيد تشكيل الأنماط الاقتصادية في المتوسّط بأكمله. كان العديد من القراصنة المسلمين في الواقع مسيحيين دخلوا في الإسلام من الإنكليز وغيرهم، فكانوا بالتالي يُعبّرون عن شعورهم الشخصيّ بالاغتراب. كان هؤلاء «القراصنة البربر Barbary corsairs» رومانسيين حالمين في جرأتهم وجسارتهم، ولكنّهم لم يكونوا قادرين قطعاً على عكس اتجاه المسار الحالي؛ وكانوا عقيمي القدرة اقتصادياً ثمّ اجتماعياً أيضاً حتى في المغرب نفسه. بحلول القرن الثامن عشر، كانت غارات القراصنة قد بدأت هي الأخرى تفقد زخمها، فاقتصرت على شواطئ المتوسط المجاورة لمواطنها.

كانت بلاد السودان وحدها التي لم يكن الحضور الغربي الحديث عاملاً مؤثّراً مباشراً فيها. وفيها نجد الحالة النقيضة لحالة مسلمي منطقة الفولغا، الذين انخرطوا في صيرورة التصنيع على نحوٍ مباشر: في بلاد السودان، لم يكن ثمّة صلات فعلية بالغرب الحديث على الإطلاق. وفيها استمرّ الإسلام في توسّعه، وانشغل دعاتُه بنشر الإسلام بين السكان وتوسيع رقعته. ولكن، حتى مع ذلك، نجد في القرن الثامن عشر بأنّ المسلمين في النيجر قد باتوا في موقع دفاعيّ في مواجهة القوى الوثنية. ولكنّ تلك المرحلة قد شهدت جهداً علمياً حثيثاً قام به العلماء بهدف إعلام الحكّام وتعليم سكان المدن ما تعنيه العدالة والحياة الصحيحة بالمعنى الإسلامي، ضمن ظروف بلادهم السودانية. كتب أبرز علماء تلك المرحلة دراسات مطوّلة، نالت قسطاً كبيراً من الاحترام لوقت طويل، لا يتناول فيها تفاصيل الفقه القانوني وحسب، بل يُعلّم فيها أيضاً الآداب العامّة المتعلّقة بالتعامل المنصف في التجارة والحكم وفي دور القضاء. في بلاد السودان بعامة، استمرّ الإسلام، الذي كان يُمثّل المجتمع الحضري العابر للقوميات في مواجهة التعصّب القبلي وضيق أفقه، في حمل مهمّة الحضارة المديدة في سلسلة من الدول التي عاشت عصوراً من السلام (إلا من جهة استمرار تجارة العبيد، القائمة على اضطهاد الوثنيين في الجنوب).

مصلحون في البلاد النائية: الحركة الوهابية الأولى والطرق الجديدة

دأب الأوروبيون في القرن الثامن عشر على ملاحظة انعدام الكفاءة وتفشّي الفساد في العديد من أراضي المسلمين: فقد بدا لهم أنّ كلّ أصحاب المناصب العموميّة قابلون للرشوة، ما لم يكونوا تحت نير طاغية يخشون بطشه؛ وحتّى لو تمّ الاتفاق على إجراءٍ ما، فكثيراً ما ينوبه التأجيل مراراً، أو يتمّ إنجازه مع شيء من التقصير والإهمال. ولكننا لو توخينا الدقّة لشكّكنا في الكثير من هذه الأحكام، خاصّة في صورها المتطرّفة: إذ لم تخلُ بعض المجالات من الكفاءة والنزاهة، حتى وفق معايير القرن التاسع عشر. الأهمّ من ذلك هو أنّ هذه الأحكام قد أُطلقت على واقع مختلفٍ عن الواقع الجديد الذي استتبّ في الغرب الحديث. وضمن هذا الواقع، علينا أن نعقد تمييزاً ضرورياً: فمن جهة، ثمّة فسادٌ ونقصٌ في الكفاءة مخصوصان بالظروف التي طبعت أراضي المسلمين في القرن الثامن عشر؛ ومن جهة

أخرى، فإنّ كثيراً من الأمور التي تدخل في باب الفساد وانعدام الكفاءة هي في الواقع أمور يصعب فصلها عن ظروف الحياة الزراعاتية في جميع المراحل التاريخيّة، باستثناء بعض المراحل ذات الظروف المخصوصة.

إنّ قدراً لا بأس به مما يبدو فساداً وارتشاءً وتجاهلاً للتدابير العمليّة المريحة لسير الأعمال التجارية، كان أمراً معتاداً في الأزمنة ما قبل الحديثة؛ وإذا كان الفساد والارتشاء قد غابا في مكان وزمان ما، فإنّ هذا الغياب هو ما يتطلّب التفسير لا العكس؛ فعلى سبيل المثال، اعتاد عمّال الملك أو حاشية أصحاب المناصب أن يتقاضوا إكراميّة مقابل تسهيلهم للشخص لقاءَ صاحب المنصب، بغضّ النظر عما إذا كانت غايته من هذا اللقاء قضيّةً عادلة أو مصلحة شخصيّة. كان ذلك يعبّر من جهة أولى عن الطابع الشخصي الطاغي للعلاقات في ذلك الزمن قبل زمن الملفّات المؤرشفة والبطاقات المُثقّبة(*)؛ ومن جهة ثانية، كان ذلك يُمثّل نوعاً من المستحقات التي ينالها الفقراء من الأغنياء، ذلك أنّ من يرجو لقاء صاحب المنصب لا بدّ أن يكون غنياً (أو بالأدق، مستحقات ينالها الفقير الذي حالفه الحظّ في ترك قريته وأسعفته الحيلة في محاذاة دائرة الأثرياء والمنعّمين). في كلتا الحالتين، كان ذلك يتكرّر على نحو طبيعيّ في كلّ مكان، إلى أن يتمّ ضبطه بترتيبات مخصوصة تُمارس على الأفراد ضغطاً غير طبيعي؛ فقد تتمكّن حكومة قويّة من فرض هذا المستوى من الضبط، على الأقل على مستوى المناصب العليا؛ ويبدو أنّ مثل هذه الترتيبات قد حصلت بدرجة معقولة في ذروة عهد الانضباط العسكري للإدارة العثمانية. كان بإمكان مثل هذه الحكومة أيضاً أن ترسي في بعض المجالات معايير عالية من الكفاءة العمليّة. ولكن، في المجتمع ما قبل التقنى، كان من شأن الدقّة أن تؤدّي إلى تناقص في العائدات: فقد كان ثمّة حدٌّ يُعيّن الدرجة التي تكون عليها الدقّة أمراً مفيداً ونافعاً لأحد قطاعات الحياة والاقتصاد إذا ما ظلّت القطاعات الأخرى أقلّ دقّة في حساباتها، فإذا زادت الدقّة على هذا الحدّ انقلبت شرّاً.

(*) يقصد، قبل زمن التنظيم الوظيفي اللاشخصي للمؤسسات، بحيث يكون لكلّ صاحب دعوى ملفّ، ولكلّ حالة بطاقة يتمّ ثقبها بحسب جدول معلوم (أداء المستحقّات، حضور الموظّفين وغيابهم، إلخ)، فتُعلمُ حال الشخص من دون الحاجة إلى معرفته. والبطاقات المثقّبة **punch cards** كانت آليّة شائعة في القرن العشرين قبل شيوع الأنظمة الرقمية لغايات عدّة (المترجم).

في القرن الثامن عشر، لم تعد الحكومات المركزية الكبرى في موقع يؤهّلها لفرض هذه المعايير حتى في نطاقات ضيّقة؛ فعمّ الاستهتار المعتاد في الأزمنة ما قبل الحديثة. ولكنّ تراجع أو انهيار السلطة المركزية في جميع الإمبراطوريات الثلاث قد أدّى إلى خلق فجوة بين الأساليب الإدارية الرسمية والممارسة الفعلية، وهو ما عمّق الفجوة المعتادة بين المثال والواقع. وحيثما كان ثمّة تظاهر بالحفاظ على مظاهر المؤسسات التي كانت قائمة في زمن السلطة المركزية، على الرغم من انعدام سلطتها الفعليّة، كان ذلك باباً لأشكال كثيرة من المفاسد والإساءات؛ بعضها [أي المفاسد] كانت مُتخيّلةً مثل إساءة استعمال الأشكال الرسمية، ولكنّ بعضها الآخر كان حقيقياً بقدرٍ كافٍ. تأثّر المسلمون الجادّون في الأراضي العثمانية أو في الهند بهذه الفجوة بين الشكل الرسميّ والممارسة الفعلية؛ الفجوة التي أزعجتهم في حين أنّ معظم ما قد يُزعج المُحدَثِين لم يكن ليزعجهم. مع نهاية القرن الثامن عشر، انطلق عدد من الحركات الجادّة، بوتيرة تفوق قطعاً المعدّل المعتاد لظهور مثل هذه الحركات. كنا قد أشرنا سابقاً إلى شيءٍ من مزاج هذه الحركات في مراكز السلطة: النزوع المهدويّ عند الشيعة في الدولة الصفوية، التصوّف ذي المنزع الشريعي الذي أحيا أفكار السرهندي في الهند، بل وكتّاب السيَر والمذكّرات في الإمبراطورية العثمانية.

مثلما أنّ حضور الغرب قد استمرّ ضمن أُطر وحدودٍ لا يبدو معها بأنّه قد أحدث قطيعة كبرى، كذلك ظلّ المصلحون يعملون ضمن الأنماط الإصلاحية التقليدية؛ فقد انتقدوا القوى السياسيّة وفقاً للمعايير القديمة ذاتها. غير أنّ انتقاداتهم لم تقتصر على الوضع السياسي؛ فمثلما درج المصلحون عادة، نادوا بالمساواة الاجتماعية الأخلاقوية ضدّ دعاوى الامتياز الاجتماعي وضدّ ما يُرافقها من أشكال الامتياز الثقافي المترفة. وقد انصبّ جام نقدهم الآن على التصوّف الممأسس؛ فقد نمت الطرق الصوفيّة مع القرون في كلّ مكان، وباتت مثقلةً بما تملكه من أوقاف وبما يُحيطها من خرافات شعبية. خانت العديد من الطرق الصوفية المشهورة مبادئها، إما طمعاً في الثروة أو في الشهرة؛ واتخذ كثيرٌ من الدجالين شعار التصوّف غطاءً لهم. كان إصلاح التصوّف قد غدا منذ وقت طويل همّاً للمصلحين بدرجة من الدرجات، ثمّ بات الآن هدفاً مهمّاً للحركات الإصلاحية بحكم

المكانة الأثيرة التي تحتلها المؤسسات الصوفية في معظم مجتمعات المسلمين. ولكنّ الحركات الإصلاحية التي ظهرت في مراكز السلطة كانت مُقيّدةً في قدرتها بحكم الأنماط المؤسسية التي تأمل بإصلاحها؛ فكان لا بدّ أن يظهر مثل هذا المسعى المبدع نسبياً في مناطق نائية.

إنّ أكثر هذه الحركات الإصلاحيّة إثارةً وأهميّةً، نظراً لتطوّراتها اللاحقة، هي الحركة التي انتشرت في الجزيرة العربية المستقلّة، على تخوم الإمبراطورية العثمانية. تفرّعت هذه الحركة عن الحركة الحنبلية، ولم تكتفِ بالمطالبة بإصلاح الطرق الصوفيّة، بل أعلنت عداءها الصريح للتصوف. كان المذهب الحنبلي قد مُنح الاعترافِ في وقت متأخّر كإحدى المدارس الفقهية الأربع الرئيسة في نظرية أهل السنة والجماعة، وهي مذاهب متساوية في صلاحيّتها ومتسامحة في الخلافات فيما بينها، وقد تمّ ذلك بأثرٍ من الفكر الرغبوي للأحناف والشافعية؛ إذ إنّ الحنبليّة لم تكن يوماً في حقيقتها مدرسة فقهيّة؛ فقد كانت بالأساس حركة راديكاليّة ذات مطمح شمولي، وقد طوّرت مذهبها الفقهي بالتناغم مع هذه المبادئ، غير أنّ قادتها كثيراً ما رفضوا الاعتراف بـ **تقليد** أئمّة المذهب بوصفه شرطاً للسلامة المذهبية، ورفضوا **الإجماع** المتمثّل في المجتمع الحاليّ كمبدأ فقهيّ. ظلّ **الاجتهاد** حيّاً بين الحنابلة؛ فقد كان كلّ عالِم يرى في نفسه الأهليّة للاجتهاد المطلق من جديد، بما يتوافق مع حاجات عصره وبما يُصلحه بهدف تحقيق قدرٍ أعلى من الطهورية.

منذ ابن تيمية (ت. ١٣٢٨)، لم يبرز بين الحنابلة إلا قلّةٌ جرؤوا على تحدّي الطرق الصوفيّة التي باتت الحياة الدينية بأكملها تتشكّل ضمن أُطرها. قبِل مُعظم المصلحين بهذا النمط حتّى لو هاجموا الروح الصوفية. كانت الحنبليّة قد تراجعت في معاقلها القديمة، وتحوّلت إلى أقليّات في دمشق وبغداد، حيث شكّلت هناك الجسم الأكثر حماسةً في مواجهة التشيّع الذي انتشر في محيطها في حلب والبصرة. في منتصف القرن الثامن عشر، كانت الحنبليّة حيّةً بما يكفي لتُلهم شاباً باحثاً جاء من نجد في وسط الجزيرة العربية ليستمع إلى شتى تيارات المسلمين التي تطوّرت (ضمن مذاهب أهل السنة والجماعة)، ثمّ لينتقلَ، بعد فترةً من التعليم الصوفيّ، إلى تبنّي الحنبليّة بنسختها التيمية. كان هذا الشاب هو محمد بن عبد الوهاب (ت. ١٧٩١).

عاد الرجل إلى نجد، ونجح فيما فشل فيه قدوته [ابن تيمية] في إقناع الحاكم المحلي، ابن سعود، بتأسيس دولة على أساس هذه المبادئ. خلال سنوات قليلة، خضعت له نجد كلّها، وأقرّت بالمذهب الحنبليّ بصورته التي تطوّرت مع ابن عبد الوهاب، الذي كان عازماً على ألا يدع جانباً من الحياة العامة ولا الخاصّة إلا ويخضعه لسلطان الأمر الإلهيّ الصارم.

كانت نتائج ذلك متطرّفة، كما لو أنّ حميّة الخوارج وروحهم الصارمة قد عادت. عمل ابن عبد الوهاب على فرض الشريعة على نحوٍ يتوخّى الصرامة والاستقامة ضدّ الأعراف القبليّة، التي استمرّت بين البدو في قلب الجزيرة العربية منذ زمن حروب الردة من دون أن تتآكل اجتماعيّاً إلّا قليلاً. ولكنّه كره، فوق كلّ شيء، كلّ ما يمتّ بصلة إلى روح التعبّد الصوفي (من نظريّته إلى جوانب الممارسة الشعبيّة فيه، التي رأى بأنّها تُقدّس الأولياء وترفعهم إلى رتبة الآلهة). كان ابن عبد الوهاب يرى أنّ من يزورون أضرحة الأولياء لا يختلفون عن المشركين الذين يعبدون الآلهة الوثنية القديمة (التي كان كثيرٌ من هذه الأضرحة والمزارات قد حلت محلها في الحقيقة). كان هدفه هو تخليص الإسلام من الفساد الذي تمثّله هذه الأضرحة وعبّادها، والذي يُمثّله الشيعة، وكلّ من يضع إنساناً ـ ليس عليّاً فقط بل محمّداً أيضاً ـ في مقام لا يليق إلا بالله. فقد عارض أشكال التبجيل التي تُمارس حول قبر النبيّ محمد، مثل الأشكال التي تمارس عند قبور غيره. كان ذلك يعني وضع معظم المسلمين في مرتبة المشركين، المحكوم عليهم بالقتل لردّتهم عن الإسلام، كما أنّ ذلك كان يعني إنكار العديد من شعائر المسلمين في مكّة والمدينة في مواسم الحجّ بوصفها شِركيات ينبغي محوها.

لم يكن ابن عبد الوهاب أوّل من وسم معظم المسلمين بالشرك وأباح قتلهم بذلك، ولكنّ الدولة «الوهابية» التي أسّستها عائلة سعود كانت قويّة، وحافظت الحركة الوهابية فيها على قوّتها حتى بعد رحيل الجيل الأوّل، وتمكنت من احتلال الحجاز والسيطرة على مكة والمدينة تحت راية حفيد ابن سعود. ووسط ذهول العالم المسلم وذعره، قاموا بتدمير الأضرحة المقدّسة، بما فيها القبّة القائمة على ضريح النبي، وقتلوا المسلمين في المدن المقدّسة، وفرضوا معاييرهم على شعائر الحجّ. وقد مرّت عدة سنوات قبل أن تتمكن الإمبراطورية العثمانية من هزيمتهم وإخضاع الحركة ـ على

الأقل كقوّة سياسية ولبعض الوقت ـ ثمّ تمكّنوا من إنهاء حكمها (١٨١٨) في نجد نفسها، وبدا بأنّ الخطر قد زال.

استمرّ قمع الحركة ـ واكتسب قوّة أكبر، وتمكن من اختراق قلب الجزيرة العربية ـ في ظلّ ظروف جديدة وغير متوقعة، كما سنرى: استعمل القائد العثماني [إبراهيم باشا] نوعاً جديداً من الجيوش، معتمداً على المعدّات والتدريب الذي تطوّر في أوروبا الغربية خلال القرن الماضي. ومن المؤكّد أنّه لولا ذلك لما نجح في هزيمة الوهابيين. ولكنّ تاريخ ظهور الوهابيين قد أثّر في مصيرهم، لا من جهة طريقة قمعهم فقط، بل من جهة نجاحهم أيضاً؛ فقد ألهمت الحركة كما هو متوقع عدداً آخر من الحركات في المنطقة؛ فقد تعلّم العديد من الحجاج الذين جاؤوا إبان صعود الوهابية مبادئها وتحمّسوا لنزعتها الحماسية والحربية. لقد انبعثت الآمال بتطهير الإسلام وتحقيق وعده الإلهي ـ خاصّة ضدّ سيادة التصوف، الذي لم يعد يُقدّم أملاً جديداً للشباب المثاليين، والذي لم يكن طهوريو أهل الشريعة هؤلاء ليثقوا به ـ على إثر هذا النموذج القوي.

في الجزء الأخير من القرن الثامن عشر، نادى العديد من المصلحين، بإصرار أكيد وإن افتقر إلى التسامح، بضرورة تغيير الحال السيئة المستشرية في الحاضرة الإسلامية: كان المصدر الأهمّ للإلهام هو الحركة المحمدية [أي حركة النبيّ محمد] التي ظهرت أيضاً في الجزيرة العربية. اتخذت هذه الحركات، مثلما هي حال الحركات من قبلها، شكل **الطرق**. لم يكن مؤسسو هذا الحركات واعين بالغرب إلا نادراً، وإن توجّب عليهم أن يتفاعلوا مع البواعث الجديدة للحداثة. نتيجة لذلك، كان عليهم أن يؤدّوا دوراً مختلفاً وإن كان أكثر جذرية من الدور المتوقّع منهم في الحاضرة الإسلامية: على خلاف العديد من الحركات الإصلاحية المبكّرة، توسّعت مبادئهم حتى شكّلت مناخاً فكرياً عاماً في القرن التاسع عشر، مناخاً أحدث انقلاباً في الاتجاه الصوفي القديم بطريقة تحدّدت ملامحها بحكم التحدي الذي طرحه الغرب الحديث.

الكتاب السادس

التراث الإسلامي في العالم الحديث

«أن تكون حيّاً في ذلك الفجر فتلك نعمة،
أما أن تكون فتيّاً ساعتها فذلك غاية النعيم»(*)

وليام ووردز وورث

(*) من قصيدته «الثورة الفرنسية كما ظهرت في أعين المتحمّسين في بدايتها». وقد كان ووردز وورث قد طاف في شبابه بفرنسا (١٧٩٠ وما بعدها)، وانغمس في حياتها الثورية واستلهمها شعراً، وذلك قبل أن تلج الثورة ما عُرف بـ «عصر الإرهاب» أو «عصر الرعب» الذي امتدّ بين أيلول/ سبتمبر ١٧٩٣ وتموز/ يوليو ١٧٩٤ (المترجم).

توطئة الكتاب السادس

ثورة عصرنا

يُدرك الجميع في أيامنا هذه أننا نعيش في خضم «ثورة» عالمية. ولكنّ تفسير هذه الثورة تتنازعه أنظار مختلفة؛ فالبعض يراها باعثاً سياسياً حثّ الشعوب التابعة في السابق، منذ حرب ١٩٣٩ ـ ٤٥ [أي الحرب العالمية الثانية]، للسعي نحو تحقيق استقلالها وتوطيد أركانه؛ ويرى البعض الآخر في هذا الباعث الصاعد قطرة ضمن تيار أوسع عمّ الشعوب «المتخلّفة» منذ بدايات القرن، تيار ينشد تحقيق المساواة الاقتصادية والسياسية مع الغرب الحديث ـ «ثورة ارتفاع التوقّعات»(*) ـ الذي يُقال بأنّه ظهر نتيجة «يقظة» البلدان غير الغربيّة مما يُفترض أنّه كان سُباتاً «تقليدياً». ويرى البعض أنّ هذه التوقّعات الجديدة مجرّد طور واحد من أطوار الاضطراب العالمي الشامل الذي عمّ القرن العشرين؛ إنّهم يرون في ذلك كفاحاً يشمل الغرب الحديث

(*) ثورة ارتفاع التوقّعات the revolution of rising expectations هي نموذج تفسيري، ساد في أعقاب الحرب العالمية الثانية، لتفسير ظاهرة الموجات الثورية التي عمّت بلدان الجنوب قبل الاستقلال وبعده. يستند النموذج إلى ملاحظة قديمة أثارها المؤرّخ الشهير ألكسيس دو توكفيل في تحليله للثورة الفرنسية، إذ لاحظ بأنّ المشاعر الثوريّة كانت أقوى ما تكون بين الشرائح التي بدأت تشهد للتوّ نوعاً من الازدهار والنمو الاقتصادي (بخلاف التوقّع المعتاد بأن تكون المشاعر الثورية أقوى ما تكون بين الفلاحين المحرومين)، بل وأنّ فرنسا كانت تشهد نوعاً من الصعود الاقتصادي في السنوات السابقة للثورة. تمّ تعليل ذلك بالقول إنّ المراحل الأولى من النموّ الاقتصادي وما يُرافقها من تحسّن ظروف العيش، تدفع البشر لإدراك حاجاتهم غير المُلبّاة، وترفع من سقف توقّعاتهم وقدرتهم على تخيّل واقع أفضل، الأمر الذي يجعلهم أقلّ تسامحاً مع المظالم. فإذا ترافق ذلك مع ضعف في قبضة الحكومة، أو مع حالة من الاضطراب السياسي، بات خيار الثورة مرجّحاً. تمّ تطوير هذا النموذج لتفسير الثورات الفرنسية والإنكليزية والأمريكية والروسية، ولفهم ثورات الجنوب وما رافقها من تصاعد جاذبيّة الاشتراكية (من جنوب شرق آسيا إلى المنطقة العربية، وصولاً إلى أمريكا اللاتينية) في مرحلة انسحاب القوى الاستعمارية (المترجم).

وبقيّة العالم على السواء، كفاحاً يهدف إلى استئصال النظام الاجتماعي البرجوازي المنحطّ والمدمّر، الذي تقادم اليوم بفعل تطوّر التقنية والعلوم، ليُقيم محلّه نظاماً اجتماعيّاً أكثر حيويّة وقدرةً على الاستجابة لمتطلّباتنا الاقتصادية والفكرية الراهنة. أعرب هذا الكفاح عن نفسه في الغرب الحديث في أشكال متعدّدة تتراوح من الدادائية، والسوريالية، والفرويدية، والوجودية existentialism، ومروراً بالأرثوذكسية المسيحية الجديدة(*)، وصولاً إلى الاشتراكية والنزعات القومية الشمولية (التوتاليتارية)، وغيرها من الحركات الجديدة. لقد أدّى الرفض الغربي الإجمالي لماضيه في القرن التاسع عشر، وما رافقه من اضطراب سياسيّ وانعدام لليقين، إلى حالة واسعة من رفض الغرب الحديث نفسه في البلدان «المتخلّفة» التي كانتْ ترزح تحت رعب التفوق الغربي. اتخذ هذا الرفض بدوره أشكالاً عديدة: نزعات وجوديّة مستوردة، أو إحياء ديني وطني/أهلاني nativistic، أو نزعات قومية مناهضة للاستعمار، أو الشيوعية، أو الطموح نحو تحقيق استقلال صناعي رافض للأجانب. وفق هذا المنظور، لا بدّ من فهم هذه الحركات في المناطق الأقلّ تطوّراً فقط في ضوء الاستياء والاضطراب اللذين شهدهما الجزء الأكثر تطوّراً من العالم؛ إذ إنّ هذه الحركات كانت صدى له وردّ فعل على ظروفه وأساليبه.

إنّ تحليلاً شاملاً كهذا لتقلّبات عصرنا ليس كافياً لتحقيق أهدافنا. فحتّى لو أقرّ تحليلٌ من هذا النوع بأنّ العديد من الحركات التي شهدها القرن العشرين هي حركات مترابطة مع بعضها البعض، فإنّه لن يتمكّن من إدراك جميع الروابط بين هذه الحركات إذا ما قصر نطاق دراسته على هذا القرن دون غيره. إنّ معظم هذه الحركات تضرب بجذورها عميقاً في تربة القرن التاسع عشر، وكثيراً ما كانت هذه الحركات استجابةً لظروف ذلك القرن. لا

(*) الأرثوذكسية المسيحية الجديدة Christian neo-Orthodoxy، أو «لاهوت الأزمة» أو «لاهوت الجدل»، وهو عنوان عام تندرج تحته جملة من الحركات والاتجاهات الفكرية التي تطوّرت في أعقاب الحرب العالميّة الأولى، وما جسّدته من أهوال ونُذر بخسارة الإنسان لبوصلته الدينية. بصورتها الأكثر صلابة، تأسّست الحركة على الكتابات النظرية للاهوتيّ السويسريّ كارل بارت، الذي أعاد صياغة اللاهوت المسيحي على أسس مغايرة للاهوت الطبيعي (التوماس الأكويني مثلاً) واللاهوت الليبرالي (للإصلاح البروتستانتي). أما بصورتها الأوسع، فقد احتضنت بعض أطياف الوجوديّة وبعض الحساسيّات الرومانتيكية، كما تظهر في أعمال بول تيليش ونيكولاي برادئيف (المترجم).

بدّ من النظر إلى الوضعيّة الثورية الراهنة، إذا ما أخذناها ككلّ واحد متعدّد الوجوه، على أنّها تعود على الأقل إلى جيل ١٧٨٩ [اندلاع الثورة الفرنسية] (وإن كانت قد مرّت بأكثر من طور منذ ذلك الحين). لا يقتصر ذلك على الغرب الحديث، بل يشمل معظم المناطق غير الغربيّة، وبخاصّة بلاد المسلمين. ففي ذلك الوقت، انهارت النُّظم القديمة في كلّ مكان، وخرّت قواعدها من دون أمل بإصلاحها من جديد، من دون أن يظهر نظام موثوق بديل محلّها. إنّ معظم العناصر التي تضافرت على إنتاج الوضعية «الثورية» العالميّة في حاضرنا تعود في الواقع إلى ما شهده الغرب قبل ذلك بقرنين على الأقل. فإذا أردنا أن نفهم «الثورة» الحالية ـ وما تُعمله من تأثيرات في بلاد المسلمين ـ لنُدرك الصورة الكلّية للتحوّلات الاجتماعية والثقافيّة وللكفاح الذي تقدّم بها، فإنّ علينا ألا نبدأ من الوضع القائم في نهاية القرن التاسع عشر، بل ممّا آلت إليه حوادث القرن الثامن عشر، بل ربّما السادس عشر. علينا ألا نفزع من طول هذه المدّة الزمنيّة، فما هي في الحقيقة إلا برهة قصيرة في تاريخ البشريّة.

في ضوء هذه الخلفيّة، يُمكننا أن نُميّز بين ما حصل في الغرب الحديث وفي بلاد المسلمين، من نتائج ما يُمكن أن ننظر إليه بوصفه عمليّة تاريخيّة عالميّة واحدة، هي قدوم العصر التقني الحديث. إنّ ما «استيقظت» منه بلاد المسلمين لم يكن رقدة غافلة، وإنّما في الغالب صدمة طارئة خلّفتها آثار التحوّل الحداثي؛ وما نشاطُها الذي انبعث في عصرنا بنتيجة للحركات المقابلة في الغرب الحديث، إلا من جهة ثانويّة. أما في جوهره، فإنّه قد نشأ عما شهدته الحاضرة الإسلاميّة من تجربة حداثية تطوّرت طوال القرنين الماضيين، وعن استجابتها المباشرة لنفس الوضعية التاريخيّة التي أقلقت الغرب وأحدثت فيه ما أحدثت من اضطراب.

عن تراث الماضي ومجتمع الحاضر

كان على مجتمعات المسلمين، مثل جميع المجتمعات الأخرى، أن تلتحق بذلك الحدث التارخي الواسع الذي دارت فصوله على مدار الأجيال الماضية. أصبحت قصّة مجتمعات المسلمين الآن جزءاً من قصّة أكبر، وهي حقيقة تجرّ معها صعوبات جمّة. في هذا القسم الأخير من كتابنا، نجد

أنفسنا في موقع لا يقلّ غموضاً عن الموقع الذي وجدنا فيه أنفسنا مع القسم الأوّل عندما تناولنا نشأة المجتمع الإسلاماتي. في ذلك القسم، درسنا جملة الأوضاع والحوادث التي ساعدت على ظهور مجتمع جديد وشكّلت الخلفية التاريخيّة لأحداثه؛ ولكنّ المجتمع الجديد، بالمعنى الدّقيق للكلمة، لم يكن قد وُجدَ بعد في تلك المرحلة. على نفس الشاكلة، يُمكننا أن نقول بأنّ المجتمع الإسلاماتي، بالمعنى الأكثر أهميّة تاريخيّة، قد كفّ عن الوجود في المرحلة السادسة التي نوشك على تناولها. في ضوء ذلك، فإنّ ما نوشك على تتبّعه وقراءته ليس صيرورة تطوّر حضارة واحدة كما كنا نفعل من قبل، وإنّما جملة الأوضاع والحوادث التي نشأت عن الوجود السابق لهذه الحضارة: أي بالأساس، الاستجابات المنفصلة لكلّ شعب من شعوب المسلمين لمجتمع العالم الحديث الجديد، الذي باتت جميع هذه الشعوب جزءاً منه، والذي لم يعد الدين فيه يُشكّل فرقاً حاسماً.

إنّ لهذه الشعوب المختلفة خلفيّة ثقافيّة ودينيّة مشتركة بدرجةٍ ما، غير أنّها لم تعد تستجيب لظروف العالم الجديد، في الغالب، كجسم إسلاماتيّ مشترك وموحّد؛ بل باتت تستجيب بوصفها شعوباً شتى، ليست أكثر اتصالاً ببعضها البعض (فيما يتعلق بالقوى الكبرى المحرّكة للأحداث الحالية) من اتصالها بأيٍّ من الشعوب «الأقلّ نمواً» في المنطقة التي توجد فيها من العالم. بالمجمل، كان التفاعل بين شعوب المسلمين أقلّ شدّة وكثافةً من التفاعل القائم بين كلّ شعب منها على حدة وبين الشعوب غير المسلمة المتسيّدة؛ بل كثيراً ما بات التفاعل بين شعوب المسلمين غير ذي صلة بأيّ تقليد إسلاماتي. باتت القاعدة المشتركة للثقافة الكتابية ـ إذا ما ركّزنا على المسألة الأكثر أهميّة في تعريف الحضارة ـ في الغالب قاعدة تشترك فيها الشعوب غير المسلمة، سواء على المستوى العلمي أو الصحفي أو حتّى التخييلي (وفي هذه الثقافة الكتابية، كانت الشعوب غير المسلمة هي صاحبة الريادة والقيادة، ولم يكن للإسلام دورٌ تكوينيّ كبير فيها). من زاوية النظر هذه، تُشكّل هذه المرحلة السادسة ما يُشبه مشهداً ختامياً لقصّتنا **epilogue**، على نفس النحو الذي تشكّل به المرحلة الأولى مشهداً افتتاحياً للقصّة **prologue**.

باتت الوحدة الاجتماعيّة القائمة ـ بالمعنى الذي جاز أن نتحدّث به عن الحضارة بوصفها وحدة اجتماعيّة ـ هي الجزء الأكبر من العالم، إن لم تكن

العالم بأسره. باتت العلاقات الاجتماعيّة، بل والثقافيّة، أكثر ترابطاً ومباشرةً في العالم ككل ـ بخاصّة على المستويات الأكثر أهميّة ـ مما كانت عليه داخل المجتمع الإسلاماتي قبل قرنين من الزمن (وهي حقيقة صعّدت عدّة أنواع من التباينات بين الأمم وداخلها أيضاً). أياً كانت المصائر المشتركة التي حلّت ببلاد المسلمين نتيجة ما بينها من افتراضات مسبقة مشتركة، وتجارب متبادلة، بل وتضامن واعٍ، فإنّها [أي بلاد المسلمين] لم تعد تُشكّل مجتمعاً واحداً، أي إنّها لم تعد تُشكّل سياقاً اجتماعيّاً كلياً مستقلاً بنفس الطريقة السابقة القديمة؛ ولم تعد بالتالي تُشكّل ميداناً مستقلاً لدراسة الثقافة تاريخياً (يُمكن قول الشيء نفسه بثقة كبيرة بخصوص بلاد الغرب أيضاً). وإذا كان بإمكاننا أن ندرس بلاد المسلمين كتجمّع ثقافيّ نشيط، فإنّ دراستنا إياها لم تعد تتناولها كمجتمع إسلاماتي، وإنّما كبلاد تشترك في تراث إسلاماتي. إنّ تَرِكة التجربة الماضيّة، التي حظيت بمكانة عزيزة وثمينة عند المسلمين وظلّت ذات بعد مرجعيّ بينهم، هي ما يعنينا؛ وهي تشكّل أحد المكوّنات فقط ـ التي تتفاوت أهميّتها بحسب كلّ حالة ـ ضمن شبكة الروابط الثقافيّة العالميّة الواسعة.

صحيحٌ أننا لا نستطيع الآن أن نتحدّث عن مجتمع إسلاماتيّ، غير أنّ من المبكّر الحكمَ بأنّ التراث الإسلاماتي قد كفّ أو بدأ يكفّ عن الوجود، إلا إذا ما قصرنا هذا الحكم على مستوى ثانويّ يخصّ مادّة الخلفيّة المحلية. ظلّ تراث الإسلام قوّة ثقافيّة نشيطة ككلّ واحد. في المقام الأوّل، كانت الخلفيّة الإسلاماتية حاسمة التأثير في تحديد الوضعية الروحية والثقافية لجميع الشعوب المسلمة في الأزمنة الحديثة، واشتركت هذه الشعوب في هذا الصدد بجملة من المشاكل والتطلّعات المتشابهة. علاوة على ذلك، لا يزال ثمّة تبادل نشيط في العديد من المجالات والمستويات بين شعوب المسلمين ـ ليس فقط فيما يُمكن تصنيفه تحت خانة «الدين» بالمعنى الضيق للكلمة ـ على الرغم من أنّ التأثيرات الكبرى في العديد من المسائل الحاسمة في هذا التبادل لم تكن ذات صلة بحدود دار الإسلام. كثيراً ما عكس هذا التبادل وعي المسلمين المشترك؛ وهو وعي كانت له أهميّة متزايدة في ظلّ بعض الظروف. على أيّة حال، لا يزال التراث الإسلاماتي فاعلاً من خلال ضمائر المعنيين، الذين ظلّوا يواجهون المشكلات الحديثة من منظور روحيّ

إسلامي. قد لا يكون أصحاب الضمائر هؤلاء أشخاصاً بارزين، ولكنّ كثيراً منهم قدموا مساهمات إبداعيّة في لحظات الأزمات، وهو ما منحهم تأثيراً قد لا يتناسب مع حجمهم وموقعهم.

على أيّة حال، فإنّ علينا أن نتعامل مع الحياة الإسلاماتيّة في المرحلة السادسة بطريقة مختلفة تماماً عما سبق. إنّ ما سنركّز اهتمامنا حوله فوق كلّ شيء هو التراث الإسلاماتي ومسارات ارتحاله في الظروف الحديثة. لن يكون اهتمامنا الأساسيّ هو تتبّع مسارات التقدّم الاقتصادي في جميع بلدان المسلمين (وإن كان يتوجّب علينا بالطبع أن نتناول ذلك إذا ما أردنا أن نفهم ما حدث مع هذا التراث)، ولا دراسة السياسات الحديثة ولا حتّى الثقافة الحديثة بالمعنى الأخصّ للكلمة؛ سنحرص على أن تتناسب موضوعات الكتاب [السادس] مع التعقيد الذي يكتنف قصّتنا في هذه المرحلة.

مع ذلك، فإنّ هيكل قصّتنا سيُراعي بعض الاعتبارات. في المقام الأول، سيكون للوضعية التاريخية الكبرى موقع مركزيّ مهمّ في القصّة أكثر مما سبق. لا بدّ أن نبدأ قصّتنا بالتحوّلات الحديثة التي شهدتها أوروبا الغربية، والتي أثّرت على بقيّة العالم في مرحلتنا هذه. ثمّ، حين سنأتي إلى تناول الشعوب المسلمة المختلفة، فإنّ كثيراً مما سنقوله سينطبق أيضاً من دون كثير تغيير على المناطق الأخرى من العالم. يجب على هذه الفصول أن تأخذ هيئة فصول في تاريخ العالم، تكون الظروف القبْلية وتداعياتها حاضرةً ومتغلغلة في كل صفحة من صفحاتها. من هذه الناحية فقط، نستطيع أن ننظر إلى الحاضرة الإسلامية الآن باعتبارها صورة مصغّرة لتاريخ العالم أكثر من أيّ وقت مضى. من جهة أخرى، فعلى الرغم من تزايد الترابط بين أطراف العالم، إلا أنّ الترابط الإسلاماتي وسط التطوّرات التي شهدتها الشعوب المسلمة المختلفة كان أضعف لُحمةً. إنّ تطوّر كلّ شعب من الشعوب المسلمة سيوضح، بدرجات متفاوتة من النبْر والتأكيد، قصّة مشتركة في وضعية العالم؛ غير أنّ تأثير التطوّرات المتفرّقة في بعضها البعض كان أقلّ من تأثير الوضعيّة العالميّة المشتركة في كلٍّ منها.

بناء على ذلك، فإنّ ما سأقوم به هو إبراز الحالات المختلفة من العمليّة المشتركة التي أثّرت في الحاضرة الإسلامية ككل. سأقدّم في البداية سرداً للحوادث التي جرت ما بين نحو سنة ١٧٩٠ و١٨٧٠، وبشيء من الاختصار

إلى سنة ١٩٠٥؛ ثمّ سأتناول حالات الشعوب المسلمة الكبرى المختلفة كلّاً على حدة، منذ نحو عام ١٨٧٠ إلى نحو عام ١٩٤٠، لأوضح أيَّ جانب من جوانب العمليّة المشتركة قد أثّرت في أيّها أكثر، بحيث ستتضح ملامح الصورة الكلّية في النهاية من اجتماع قصص المناطق والبلدان المختلفة وتراكبها معاً؛ وأخيراً، سأختم بسرد تاريخيّ جديد للحوادث الممتدّة منذ ١٩٠٥، متناولاً بالخصوص السنوات التالية لعام ١٩٤٠.

التراث الإسلامي في العالم الحديث ١٨٠٠ ـ ١٩٥٠
الإمبراطورية العثمانية وتركيا

١٧٨٩ ـ ١٨٠٧	السلطان سليم الثالث، يحاول إرساء هياكل عسكرية وبيروقراطية جديدة إلى جوار المؤسسات التقليديّة؛ تتمّ الإطاحة به بفعل مقاومة الإنكشارية، والديربيه [السادة الإقطاعيين] والأعيان.
١٨٠٨ ـ ٣٩	السلطان محمد الثاني، يعمل على مركزة سيطرته من خلال تحديث الجيش والجهاز الإداري، يُدمّر الإنكشارية، ويقمع الديربيه والأعيان، ويخضع العلماء.
١٨١٥ ـ ١٧	الثورة الصربية.
١٨٢١ ـ ٣٠	حرب الاستقلال اليونانية.
١٨٣٢ ـ ٤٨	الحرب مع محمّد علي، الذي تقدّم في الأناضول؛ القوى الأوروبيّة تنقذ السلطان وتجبر القوّة المصرية على الانسحاب؛ حظي التجار الأوروبيون إثر ذلك بمزيد من التنازلات والتسهيلات التجارية في الإمبراطورية العثمانية.
١٨٣٩ ـ ٦١	السلطان عبد الحميد، مع الباشاوات [مصطفى] رشيد، و[محمد أمين] عالي، و[محمد] فؤاد، يدشنون إصلاحات على الطراز الغربي الصريح، فيما عُرف بعصر **التنظيمات** في فرمان الخطّ الشريف [الكلخانة] (١٨٣٩) وفرمان الخط الهمايوني (١٨٥٦) لتخفيف اهتمام القوى الكبرى بـ «رجل أوروبا المريض».
١٨٥٤ ـ ٥٦	حرب القرم، نجمت عن التنافس الأوروبي على حماية الأقليات المسيحيّة في الإمبراطورية.
١٨٦١ ـ ٧٦	السلطان عبد العزيز، يستمرّ في نهج الإصلاح الذي بدأ مع عصر التنظيمات؛ يقود الإمبراطورية إلى الإفلاس مع تضخّم ديونها مع الأوروبيين؛ يتم تأسيس إدارة الدين العام العثماني إثر ذلك، الأمر الذي مكّن الحكومات الأوروبية وأصحاب البنوك من التحكّم في ماليّة الدولة العثمانية.
١٨٦٥	تأسيس جمعية العثمانيين الشباب [أو العثمانية الفتاة] بقيادة نامق كمال وضياء باشا وعلي سعاوي؛ صعود طبقة المفكّرين الكتّاب الذين استعملوا اللغة المحكيّة المبسّطة وعملوا على نشر مبادئ الوطنية العثمانية، والنزعة الدستورية، والحداثية الإسلامية، من خلال الصحافة.

١٨٧٦	السلطان يُخلع بثورة في القصر، يخلفه السلطان مراد الخامس، الذي سرعان ما عُزِل بتهمة الجنون لصالح عبد الحميد الثاني، الذي أقنعه مدحت باشا بإعلان الدستور العثماني الأول.
١٨٧٦ ـ ١٩٠٩	السلطان عبد الحميد يُعلّق العمل بالدستور؛ يُجبر المعارضة السياسيّة على التخفّي والاختباء، ويستفرد بالحكم متسلّطاً من خلال شبكة من المخبرين؛ إصلاحات كبرى في التعليم ووسائل النقل والاتصال؛ تنتشر المشاعر القوميّة بين الأقليات المسيحية.
١٨٨٩	الطلاب العسكريون في إسطنبول يؤسّسون أولى تنظيمات «تركيا الفتاة» الثورية، وجمعية الاتحاد والترقي.
١٨٩٤	قمع الثوريين الأرمن بقسوة واستعمال القوات الكردية غير النظاميّة في سبيل ذلك؛ تمّ قتل من ١٠ إلى ٢٠ ألفاً من الأرمن؛ تجدّد التحامل الأوروبي ضدّ الأتراك.
١٨٩٦ ـ ٩٧	الثورة الكريتية، الحرب التركية اليونانية.
١٩٠٣	تنقسم جمعية الاتحاد والترقّي بين جماعة أحمد رضا المؤيدين للنزعة التركية المركزية ومجموعة الأمير صباح الدين المنحازة للأقليات واللامركزية.
١٩٠٨	ثورة تركيا الفتاة تجبر السلطان على إعادة العمل بالدستور وعقد جلسات البرلمان؛ حقبة من الحرية السياسية والنشاط الفكري الكبير، خاضت فيها التيارات الأيديولوجية التتريكية والإسلاموية والتغريبيّة نقاشات مفتوحة؛ ضياء كوك ألب يصوغ الأفكار الأساسية للقومية التركية.
١٩٠٩	ثورة مضادّة في إسطنبول تُطالب بالعودة إلى الشريعة، يتمّ سحقها على يد القوات الآتية من سالونيك؛ يتمّ عزل عبد الحميد لصالح محمد الخامس (إلى ١٩١٨).
١٩١٠	الثورة الألبانية.
١٩١١ ـ ١٣	سقوط طرابلس [في ليبيا] في الحرب مع إيطاليا؛ حرب البلقان.
١٩١٣	تركيا الفتاة تدبر انقلاباً وتسيطر على الدولة وتحكمها فعلياً؛ حكومة الباشاوات الثلاثة [إسماعيل] أنور و[محمد] طلعت و[أحمد] جمال، المؤيّدة للألمان، تجرّ الإمبراطورية إلى الحرب العالمية الأولى وتخسر.
١٩١٩ ـ ٢٢	حرب الاستقلال التركية؛ القوات الوطنية القومية المتمركزة في أنقرة تحتشد تحت قيادة مصطفى كمال (أتاتورك) لهزيمة الغزاة اليونان ومقاومة مشروع الأوروبيين لتمزيق الأناضول.
١٩٢٢	إلغاء السلطنة العثمانية.
١٩٢٣	معاهدة لوزان تضمن وحدة أراضي تركيا، وتُلغي معاهدات الامتيازات؛ إعلان الجمهورية التركية وتأسيس حزب الشعب الجمهوري.
١٩٢٤	إلغاء الخلافة؛ استبدال المحاكم المدنية بمحاكم الشريعة.
١٩٢٥	إلغاء الطرق الصوفية؛ حظر ارتداء الطرابيش؛ قمع ثورة الكرد؛ كمال [أتاتورك] يقمع منافسيه السياسيين الكبار.
١٩٢٨	عزل الإسلام؛ إدخال الأبجدية اللاتينية.
١٩٣٢	تنظيم بيوت الشعب [مراكز مجتمعية]؛ تركيا تنضم إلى عصبة الأمم.

١٩٣٦	اتفاقية مونترو تستعيد سيطرة تركيا على المضائق البحرية.
١٩٣٨	وفاة أتاتورك، عصمت اينونو يحكم بعده.
١٩٣٩	ضم لواء إسكندرون من سوريا.
١٩٤٥	بعد بقائها على الحياد خلال الحرب العالمية الثانية، تركيا تُعلن الحرب على ألمانيا ليتسنى لها الانضمام إلى الأمم المتحدة.
١٩٤٧	الانتقال إلى نظام حكم حزبي متعدّد، والسماح للمعارضة السياسية بتنظيم نفسها؛ مبدأ ترومان ومقاومة الولايات المتحدة لمطالب الاتحاد السوفياتي ببعض الأراضي من تركيا.
١٩٥٠	الحزب الديمقراطي بقيادة [جلال] بايار و[عدنان] مندريس يُعارض تغوّل الدولة والحظر الديني، ويتفوق على حزب الشعب الجمهوري في انتخابات حرّة أنهت ثلاثة عقود من حكم الحزب الواحد.

مصر

١٧٨٩ ـ ١٨٠١	نابليون يحتلّ مصر؛ العلماء الفرنسيون الموسوعيون يُثيرون اهتمام المصريين بالثقافة الأوروبية.
١٨٠١ ـ ٥	نشوب الصراع على السلطة إثر الانسحاب الفرنسي بين الحاكم العثماني والمماليك وقوات محمد علي الألبانية.
١٨٠٥ ـ ٤٨	محاولات محمد علي بناءَ مصر كقوة عسكرية وصناعية حديثة مستقلّة عن سيطرة العثمانيين؛ مذبحة المماليك (١٨١١)؛ احتكارات صناعيّة ومصادرة الأملاك الزراعية والأوقاف (١٨١٦)؛ بعثات علمية إلى أوروبا؛ قمع الوهابيين، وغزو السودان (١٨٢٢) وسوريا (١٨٣١)؛ والتقدّم في الأناضول في مواجهة العثمانيين (١٨٣٢).
١٨٤١	القوى الأوروبية تتدخّل لإنقاذ السلطان وإجبار المصريين على الانسحاب من سوريا وتفكيك المركّب الصناعي ـ العسكري.
١٨٤٨ ـ ٥٤	الخديوي عباس الأول؛ إعاقة التحديث بفعل ردّة الفعل المعادية للأوروبيين.
١٨٥٤ ـ ٦٣	الخديوي سعيد؛ منح امتياز حفر قناة السويس؛ أوّل عقد للقروض الأجنبية.
١٨٦٣ ـ ٧٩	الخديوي إسماعيل، محاولات جعل مصر جزءاً من أوروبا؛ فقاعة القطن في أثناء الحرب الأهلية الأمريكية، وافتتاح قناة السويس (١٨٦٩)؛ إفلاس الدولة نتيجة تراكم الديون الأوروبية؛ بيع قناة السويس للبريطانيين (١٨٧٥)؛ تثبيت السيطرة الأوروبية على الشؤون المالية المصرية (١٨٧٦).
١٨٧١ ـ ٧٩	تدفق المفكّرين السوريين الهاربين من الرقابة العثمانية؛ صعود الصحافة المصرية والمعارضة الدستوريّة للخديوي، وتنامي الهيمنة الأجنبية؛ الأفغاني في مصر.
١٨٧٩	عزل إسماعيل، بداية حكم الخديوي توفيق.
١٨٨١ ـ ٨٢	الضباط المصريون يتظاهرون في ثورة عرابي ضدّ الامتيازات التركية ـ الشركسية، ويضمون قواتهم إلى مؤيدي الحكم الدستوري وأتباع الأفغاني بهدف فرض حكومتهم على الخديوي، ولكنّ الهبة الشعبيّة تؤدّي إلى الاحتلال البريطاني لمصر.

١٨٨٢ ـ ١٩٠٧	الحاكم البريطاني اللورد كرومر؛ توسّع واستقرار اقتصادي؛ تطوّر الريّ؛ زيادة إنتاج السوق من القطن؛ نموّ سكاني سريع؛ إلغاء نظام العمل بالسخرة.
١٨٤٩ ـ ١٩٠٥	محمد عبده يهجر النهج الثوري للأفغاني لصالح التعاون مع البريطانيين والتغيير التدريجي؛ يحاول إجراء إصلاحات تعليمية وقانونية بوصفه شيخ الأزهر ومفتي الديار المصرية؛ يضع الخطوط العامة لحركة الحداثة الإسلامية.
١٩٠٦ ـ ٠٧	حادثة دنشواي تبلور الحالة السياسية والقومية من خلال تأسيس مصطفى كامل للحزب الوطني ولطفي السيد لحزب الأمة.
١٩١٤	إعلان الحماية البريطانية رسمياً على مصر بعد اندلاع الحرب العالمية الأولى.
١٩١٩	سعد زغلول يقود الوفد المطالب بالاستقلال؛ يؤدّي نفيه إلى اندلاع ثورة وطنية؛ لجنة ملنر.
١٩٢٢	مصر تحظى رسمياً بالاستقلال، ولكنّ بريطانيا تستمرّ في السيطرة على شؤون الدفاع والسياسة الخارجية وعلى السودان.
١٨٦٥ ـ ١٩٣٥	[محمد] رشيد رضا، يقود الحركة السلفية لإحياء الإسلام الأرثوذكسي وإعادة تفسيره.
١٩٢٣ ـ ٣٠	حزب الوفد، بقيادة زغلول و[مصطفى] النحاس يفوز بثلاث جولات انتخابية في ظلّ دستور ليبرالي، ولكنّ جميع الحكومات أُجبرت على الاستقالة بضغط من البريطانيين أو من الملك.
١٩٣١ ـ ٣٣	[إسماعيل] صدقي باشا يُبطل العمل بالدستور ويحاول سحق حزب الوفد.
١٩٣٦	الوفد يعود إلى السلطة، ولكنّه يضطر إلى المساومة على المطالب القومية مع توقيع المعاهدة البريطانية ـ المصرية التي تعترف بحقّ بريطانيا في احتلال مصر؛ وفاة الملك فؤاد؛ يخلفه فاروق.
١٩٤٢	البريطانيون يجبرون الملك على تنحية رئيس الوزراء [حسين سري باشا] الميّال إلى دول المحور وتعيين مصطفى النحاس.
أربعينيات القرن العشرين	تتضاعف آثار الفشل الاقتصادي للحكومات الليبرالية بفعل مشاقّ الحرب ونكبة الهزيمة في فلسطين (١٩٤٨)، وهو ما يزيد في شعبيّة الإخوان المسلمين الأصوليين وإرهابهم تحت زعامة حسن البنا.
١٩٤٥	تأسيس الجامعة العربية.
١٩٥١	النحاس ينسحب من المعاهدة البريطانية ـ المصرية من جانب واحد؛ تشتعل حرب عصابات ضدّ البريطانيين في محيط القنال.
١٩٥٢	معركة الإسماعيلية؛ أعمال شغب السبت الأسود في القاهرة [حريق القاهرة]؛ انقلاب الضباط الأحرار وخلع فاروق عن العرش.

إيران

١٧٩٧ ـ ١٨٣٤	فتح علي شاه [قاجار]؛ صعود التأثير الأوروبي والمنافسات في فارس.
١٨١٤	معاهدة كلستان، التنازل عن أراضي القوقاز لصالح روسيا.

١٨٢٨	تقدّم الروس حول بحر قزوين وفي آسيا الوسطى، حيث حصلوا على امتيازات وتنازلات كبيرة.
١٨٣٥ ـ ٤٨	محمد شاه.
١٨٤٨ ـ ٩٦	ناصر الدين شاه، سافر كثيراً في أوروبا.
١٨٤٤ ـ ٥٢	**الباب** يقود سكان المدن للاحتجاج على حكم القاجار؛ تسببت محاولةٌ لاغتيال الشاه في حملةٍ واسعةٍ من الاضطهاد، جعلت الأوروبيين يتعاطفون مع البهائية، خلفاء البابية.
١٨٥٧	الفرس يستولون على هراة، ولكنّ القوة البريطانية تنسحب من هناك وتعترف باستقلال الأفغان؛ البريطانيون يمنحون تنازلات وامتيازات.
١٨٧٢	البارون رويتر يحظى بامتيازات لإنشاء سكة الحديد والتعدين والأعمال البنكية؛ تنامي التنافس التجاري البريطاني ـ الروسي.
١٨٩٢	الشاه يُجبر على إلغاء امتياز التبغ بتحريض المجتهدين [من علماء الشيعة] ورجال البازار.
١٨٩٦	اغتيال الشاه على يد أحد أتباع الأفغاني، يعقبه مظفر الدين شاه (إلى ١٩٠٧).
١٩٠١	اكتشاف النفط؛ منح امتيازه لـ [وليام نوكس] دارسي.
١٩٠٥ ـ ٦	البازاريون يقودون حركة ثورية تجبر الشاه على إعلان الدستور وتأسيس **المجلس** [البرلمان].
١٩٠٧	اتفاق إنكليزي ـ روسي على تقسيم إيران إلى دوائر نفوذ وقطع الطريق على الدستوريين.
١٩٠٨ ـ ١١	حرب أهليّة؛ الروس يتدخّلون لدعم انقلاب الثورة المضادّة الذي قام به محمد علي شاه، الذي كانت قد تمّت الإطاحة به على يد القوات الأذرية والبختيارية.
١٩١٤ ـ ١٧	القوات البريطانية والروسية تحتل إيران؛ تقتصر السيطرة الحكومية الفعلية على طهران.
١٩٢١	انقلاب رضا خان وفرقة القوزاق.
١٩٢١ ـ ٢٥	قمع حركات التمرّد القبَلي وتعزيز السيطرة العسكرية؛ الكيانات السياسية المركزيّة تمهد الطريق لأوّل محاولة للوحدة القومية الإيرانية.
١٩٢٦	رضا يُفكر بإعلان جمهوريّة علمانية على النمط التركي، ولكنّه بدلاً من ذلك يستعمل لقب الشاه ويؤسّس السلالة البهلوية.
١٩٢٥ ـ ٤١	استثمار عائدات النفط والضرائب الباهظة لتمويل مشاريع السكك الحديدية، ووسائل المواصلات، والتطوير الصناعي؛ إصلاح ثقافي على الطراز الغربي للقوانين والزيّ والدين.
١٩٤١	القوات البريطانية والروسية تجتاح إيران وتخلع رضا شاه، يخلفه الشاب محمد رضا شاه.
١٩٤٥ ـ ٤٦	مطالبات بإقامة جمهوريات مستقلّة في أذربيجان وكردستان بدعم من السوفييت؛ السوفييت يسحبون قوّاتهم بعد منحهم امتيازاً نفطياً وتنهار الحركات الانفصالية، بعد ذلك تمّ إلغاء الامتياز ومُنِحَ للبريطانيين.

١٩٤٩	حظر حزب توده بعد اتهامه بالتورّط في محاولة اغتيال الشاه.
١٩٥١ ـ ٥٣	مصدّق والجبهة الوطنيّة يقومون بتأميم صناعة النفط؛ القوى الأوروبية تفرض مقاطعة اقتصادية، تنهك الاقتصاد الإيراني.
١٩٥٣	الجنرال زاهدي يقود انقلاباً على مصدق، يعود الشاه إلى السلطة، تتمّ مناقشة ترتيبات جديدة مع شركات النفط الأوروبية.

الهند

١٧٩٨ ـ ١٨١٨	ترسيخ الهيمنة البريطانية في عموم الهند باستثناء حوض نهر السند، تارةً عبر الغزو المباشر وتارة عبر المعاهدات.
ثلاثينيات القرن التاسع عشر	أحمد عرفان من بريلي يُشيع الوهابية في الهند، يُعارض تصوف شاه ولي الله والتأثيرات الهندوسية على الإسلام، يُعلن الجهاد ضدّ البريطانيين والسيخ.
١٨٤٣ ـ ٤٩	بريطانيا تحتلّ حوض السّند.
١٨٥٧ ـ ٥٨	ثورة الهند، هبة معادية للبريطانيين في شمال الهند موالية لآخر أباطرة المغول، الذي تمّ عزله رسمياً بعد ذلك.
١٨١٧ ـ ٩٨	السير السيد أحمد خان يُنادي ـ بعد موجة التمييز ضد المسلمين بعد ثورة الهند ـ بالتعاون مع البريطانيين وتقبّل ثقافتهم، ويدافع عن توافق الإسلام مع القانون الطبيعي؛ يؤسّس جامعة عليكرة (١٨٧٥)؛ يُهاجمه الأفغاني المعادي للإمبريالية والعلماء الأرثوذكسيون، الذين أسسوا مدرسة منافسة في ديوبند.
١٨٨٩	الطائفة الأحمديّة تمزج تراث المهدي المخلّص مع تراث كريشنا والمسيح.
١٨٩١	سيد أمير علي يدشّن خطاً دفاعياً عن الإسلام، يقول بأنّ الإسلام الأصلي هو مصدر التقدّم الأوروبي.
١٩١٤	وفاة [ألطاف حسين] حالي، الشاعر المجدّد للثقافة الأدبية الأردية، ووفاة شبلي نعماني، الذي أعاد تأويل علم الكلام الكلاسيكي، والذي كان على صلة بالحركة السلفيّة المصرية.
١٩٠٥ ـ ١١	تقسيم البنغال: نُظر إليها كمحاولة من البريطانيين لتقسيم المسلمين والهندوس، مما بلور حركات قومية وشجّع النزعة الجماعوية؛ تأسيس رابطة مسلمي عموم الهند (١٩٠٦)؛ فصل قوائم الناخبين المسلمين عن الهندوس في المحافظات (١٩٠٩).
١٩١٩ ـ ٢٤	حركة الخلافة، دعم إسلامي للعثمانيين خلال الحرب، وحملة للمطالبة بالحفاظ على الخلافة في تركيا.
١٩٢٠ ـ ٢٢	غاندي يقود حركتي عصيان مدني ويؤلّب الجماهير.
١٩٣٠ ـ ٣٢	تأييد لحملة البرلمان لحكم الذات، والتي تضافرت مع تنظيم نهرو للطبقة الوسطى والأنتلجنسيا.
١٩٣٦	محمد علي جناح يتولى قيادة رابطة مسلمي عموم الهند ويدفعها باتجاه جذريّ جاعلاً منها منظّمة جماعويّة، في محاولة لكسر دعم غالبية المسلمين لحزب المؤتمر الهندي.

١٨٧٦ ـ ١٩٣٨	محمد إقبال، الشاعر القومي والإسلامي، جمع إليه مدارس التصوّف ومدارس الفلسفة الغربيّة التطوّرية والحيوية؛ أوّل منظّر لباكستان.
١٩٤٠ ـ ٤٧	رابطة مسلمي عموم الهند تتبنى فكرة دولة إسلامية مستقلّة، وتقود حملة لتأييدها، مما يؤدّي إلى استقطاب واسع وأعمال شغب جماعية (١٩٤٦)؛ تأسيس باكستان في المناطق ذات الغالبية المسلمة في مقابل الهند العلمانية التي تضمّ أقليّة مسلمة كبيرة (١٩٤٧).
١٩٤٧ ـ ٥٦	خلاف حول تعريف «الدولة الإسلامية» وطبيعة دستورها، خاصّة بين مجموعات العلماء والسياسيين الحداثيين، والجماعة الإسلامية التي أسسها المودودي.
١٩٥٣	أعمال شغب ضدّ الأحمدية؛ حالة من التعصّب الديني التي غذتها الخلافات حول تعريف من هو المسلم.
١٩٥٤	تقرير لجنة منير يحقّق في أسباب الشغب وينتقد «الافتقار إلى التفكير الجريء والناصع» في النقاشات الدستورية.
١٩٥٦	إقرار أوّل دستور لباكستان.

الهلال الخصيب والجزيرة العربية

١٨٠٣ ـ ١٣	الوهابيون يحتلون الحجاز (مكة، ١٨٠٦).
١٨١١ ـ ١٨	إبراهيم باشا يسحق القوة الوهابية في الجزيرة العربية؛ مصر تسيطر على الحجاز.
١٨٢٠	بريطانيا تتحالف مع شيوخ الخليج العربي.
١٨٣٠	محمود الثاني يسيطر على بغداد من جديد وينهي حكم المماليك.
١٨٣١ ـ ٤٠	الاحتلال المصري لسوريا؛ انفتاح بلاد الشام على التجارة الغربية وبداية تحوّل العلاقات بين الدروز، السادة الزراعيين، والقرى المارونية.
١٨٣٩	بريطانيا تحتل عدن.
١٨٦٠ ـ ٦١	ثورة الدروز وقتل المسيحيين في لبنان؛ فرنسا تتدخل عسكرياً لحماية الأقليات وتطالب بجعل لبنان سنجقاً [مقاطعة] ذات حكم ذاتي بحاكم مسيحي.
١٨٦٦	تأسيس الجامعة الأمريكية في بيروت على يد المبشرين البروتستانت؛ تدعم إحياء الأدب العربي على يد المسيحيين العرب بريادة بطرس البستاني وناصيف اليازجي (ت. ١٨٧١).
١٨٨١ ـ ٨٢	تتحرّك عدّة مجتمعات سريّة بهدف تحقيق الاستقلال السوري.
١٨٩١	مسقط وعُمان يصبحان تحت الحماية البريطانية.
١٨٩٦	ثيودور هرتزل ينشر «دولة اليهود»، أوّل مؤتمر صهيوني (١٨٩٧).
١٩٠٨ ـ ٢٢	صعود القوميّة العربيّة وفشلها.
١٩٠٩ ـ ١٤	ظهور التنظيمات الثورية بين الضباط السوريين والعراقيين ضدّ تنامي التوجّهات القومية التركية لحكومة تركيا الفتاة.
١٩١٣	مؤتمر للمفكرين العرب في باريس ينادي باستقلال العرب.

١٩١٦ ـ ١٨	الثورة العربية ضدّ الإمبراطورية العثمانية بقيادة الشريف حسين، شريف مكة، بالتعاون مع البريطانيين.
١٩١٧ ـ ٢١	وعد بلفور، نشر اتفاقية سايكس ـ بيكو؛ مؤتمر سان ريمو؛ الاحتلال الفرنسي لدمشق والإطاحة بحكومة فيصل؛ فيصل يصبح حاكم العراق وعبد الله حاكم شرق الأردن.
١٩٢٤	ابن سعود يحتل الحجاز، يطرد الشريف حسين، يؤسّس مملكة وهابية جديدة.
١٩٢٦	سنجق لبنان يتوسع وينفصل عن سوريا ويغدو جمهورية منفصلة.
١٩٣٢	العراق يحظى بالاستقلال وينضم إلى عصبة الأمم.
١٩٣٦	يثير تزايد الهجرة اليهودية اقتتالاً عربياً ـ يهودياً واسعاً في فلسطين؛ بكر صدقي يقود أوّل انقلاب عسكري في العراق.
ثلاثينيات القرن العشرين	ساطع الحصري يبرز كداعية للقومية العربية، يحاول خلق وعي عربي قومي بين المصريين.
١٩٤٣	بشارة الخوري ورياض الصلح يناقشان الميثاق الوطني كأساس للتوافق بين المسلمين والمسيحيين في لبنان؛ بداية حملات الإرهاب الصهيوني في فلسطين.
١٩٤٥	الجامعة العربية تتأسس بسكرتارية مصرية.
١٩٤٦	الأردن ولبنان وسوريا تحظى بالاستقلال، انسحاب القوات البريطانية والفرنسية.
١٩٤٨	بريطانيا تنهي الانتداب في فلسطين؛ والأمم المتحدة توافق على قرار التقسيم وإنشاء دولة إسرائيل؛ الجيوش العربية تتوجه للحرب ضدّ الإسرائيليين.
١٩٤٩	عسكرة السياسة السورية؛ ثلاثة انقلابات ناجحة في سنة واحدة.

١

التحوّل الطفري الغربي الكبير: جيل ١٧٨٩

على طول ما سبق من مراحل التاريخ، كنت أشدّد على التساوي النسبي بين التطوّرات التاريخية التي شهدتها مجتمعات المعمورة الأفرو ـ أوراسية، واستدعيتُ في سبيل البرهنة على ذلك جملة من الحقائق، مثل أنّ نظرية حركة القمر ـ التي اشتهرت عندنا مقرونة باسم كوبرنيكوس ـ كانت قد تطوّرت قبل نحو قرنٍ من الزمن بين المسلمين، وأنّ فعالية المدافع في دكّ الحصون والقلاع قد ظهرت أبلغ ظهور مع جيوش العثمانيين في القسطنطينية (برّاً) وفي رودس (بحراً)، ثمّ لحق بهم الغربيون في فرنسا وفي غرب المتوسط. كانت النقطة التي دافعت عنها هي أنّ السبق في الكشوفات بين المجتمعات المختلفة لم يكن سبقاً حاسماً، بل إنّ مجتمعات العصر الزراعي قد حافظت على قدرٍ من التكافؤ والتساوي فيما بينها. وعلى هذا الأساس، قلتُ بأنّ تدخّل البرتغاليين في المحيط الهندي قد تمّ احتواؤه بفعالية في القرن السادس عشر، وبأنّ الإزهار الذي شهده عصر النهضة الغربيّ كان مرحلة إبداعيّة مهمّة، ولكنّها تنتمي إلى ذات النوع من مراحل الإزهار الذي شهده عصر الخلافة العليا أو الصين في عهد سلالتي تانغ وسونغ. ولكننا الآن مقبلون على تغيّرات مختلفة نوعيّاً عن التغيّرات التي سبق لنا دراستها؛ فمنذ الآن فصاعداً، باتت فجوة التطوّر بين أحد أجزاء العالم [أي الغرب] وبقيّة العالم فجوة كبيرة وحاسمة، ولا بدّ لنا أن نفهم طبيعة هذه الفجوة إذا ما أردنا أن نفهم أيّ شيء آخر.

التحوّل الطفري الغربي الحديث بوصفه حدثاً عالمياً

شهدت أوروبا الغربية تحوّلاً ثقافيّاً عامّاً ما بين نهايات القرن السادس

عشر ونهايات القرن الثامن عشر (من الشائع إرجاع بداية الحداثة إلى ما قبل ذلك بنحو قرن، أي إلى ما بين ١٤٥٠ و١٥٠٠؛ ولكنّ هذا التأريخ في نظري يُغيّب بعض الفوارق المهمّة). تُوّج هذا التحوّل بحدثين متزامنين تقريباً: الثورة الصناعية حين أسهمت التطوّرات التقنية في تغيير شروط الإنتاج البشري تغييراً جوهرياً والثورة الفرنسية عندما أسهمت روح مشابهة في إرساء معايير جديدة غير مسبوقة في العلاقات الاجتماعية الإنسانية. ولكنّ هذين الحدثين لم يُشكّلا هذا التحوّل الواسع الذي أتحدّث عنه، وإنّما كانا أوّل نتائجه الجلّية الكبرى.

كان لهذا التحوّل آثار عميقة وبعيدة الأثر، ليس بين الأوروبيين وحدهم بل في العالم بأسره (على نحوٍ شبه فوريّ)، ولا تزال تداعياته البعيدة تُفصح عن نفسها حتى اليوم من دون أن تستنفدها. ولنا عودة إلى تناول بعضها لاحقاً. فيما يتعلّق بالعالم عامّة وبشعوب المسلمين خاصّة فإنّنا معنيّون هنا بالنتائج المباشرة لهذا التحوّل. تتمثّل هذه النتائج في أنّ الشعوب الغربيّة (ومعها الروس) قد وجدت نفسها نحو عام ١٨٠٠ في موقع يُمكّنها من السيطرة الساحقة على بقية العالم (وبخاصّة، على بلاد الحاضرة الإسلامية). لقد شهد الجيل الذي عاصر الثورتين الصناعية والفرنسيّة حدثاً ثالثاً لا يقلّ جدّة: إرساء الهيمنة الأوروبية على العالم(١).

لم يكن الأمر مقتصراً على قدرة الأوروبيين، ومستوطنيهم فيما وراء البحار، على هزيمة أيّ قوّة عسكريّة يواجهونها، بل ربّما لم يكن ذلك هو المحكّ الأساسيّ؛ فقد كان تجارهم قادرين على أن يبزّوا أقرانهم في كلّ مكان في الإنتاج والأسفار والمبيعات، وكان أطباؤهم قادرين على المعالجة الطبّية على نحو يفضُل كلّ من سواهم، وكان عُلماؤهم قادرين على إحراج

(١) أختارُ مصطلح «هيمنة hegemony» كلفظة مخفّفة عن «سيادة/ تفوق/ غلبة paramountcy»، وأيضاً من جهة دلالته على الدور القيادي للأوروبيين: فهم لم يُسيطروا سيطرةً مباشرة على جميع أراضي العالم، غير أنّهم سيطروا على الفور على جميع العلاقات بين الدول (سياسيّةً كانت أو تجارية أو فكرية): فكان الأوروبيون هم التجار الأجانب المؤثّرين في شتى موانئ العالم، بغضّ النظر عن مقاومة بعض المناطق لوجودهم وتدخّلهم؛ وكذا كان ممثّلو القناصل الأوروبيون هم الشخصيات السياسية النافذة والمؤثّرة والتي لا مناص من التعامل معها في كلّ مكان. بهذا المعنى، مارس الأوروبيون هيمنة كاملة على العالم، حتى قبل أن يتمكّنوا من فرض شروطهم بفعالية في جميع المناطق.

الآخرين بمكتشفاتهم، وجعلهم موضعاً للسخرية والتندّر. في البداية على الأقل، لم تحتلّ القوات الأوروبية إلا جزءاً محدوداً من سطح العالم. لم تكن الهيمنة الأوروبية تعني حكم أوروبا المباشر للعالم. إنّ جوهر الأمر هو أنّ كلّاً من المناطق المحتلة (استعماراً أو استيطاناً) والمناطق غير المحتلة (المستقلة) كانت مجبرة على الانخراط في النظام السياسي والتجاري العالمي، والانصياع لقواعده التي صاغها الأوروبيون ـ ومستوطنوهم فيما وراء البحار ـ لمصلحتهم. بل ولم يكن للمناطق المستقلّة أن تحتفظ بحكمها الذاتيّ لنفسها إلا بقدر ما تُقدّم للتجار الأوروبيين ـ بل وللمبشّرين والسيّاح الأوروبيين أيضاً ـ الحدّ الأدنى من «القانون والنظام» الدوليين، على النحو الذي اعتاده الأوروبيون في بلادهم، لكي يظلّ الأوروبيون قادرين على التبجّح بأفضليّتهم واستعراض ما بعثته أوروبا من دقائق فكريّة ورفاهية مادّية غير مسبوقة على جميع الشعوب (وإن لم يتحقّق ذلك، ستشعر القوى الأوروبية أنّ عليها أن تتدخّل تدخّلاً مباشراً؛ وفي ذلك الحين، كان النجاح حليفاً مضموناً لكلّ قوّة أوروبيّة تركّز جهودها العسكريّة في أيّ منطقة من مناطق العالم). وهكذا كان على كافّة الشعوب أن تعدّل حكوماتها على نحوٍ يتوافق مع النظام السياسي الدولي الأوروبي؛ وأن تُعدّل اقتصاداتها ـ وهي المهمة الأصعب ـ بما يتناسب مع المنافسة التي طرحها التصنيع التقني في أوروبا؛ وأخيراً، أن تُعدّل من ذهنيّاتها وطرائق تفكيرها بما يتوافق مع العلم الحديث بالصورة التي ظهر عليها في أوروبا. في الواقع، كان وجود الأوروبيين كافياً في حدّ ذاته لاستشعار قوّتهم الجديدة الصاعدة.

يُمكننا أن نلخّص ذلك بالقول إنّ الأوروبيين (الذين يشملون بالطبع من استقرّ من سلالاتهم وراء البحار) قد بلغوا بحلول عام ١٨٠٠ مستوى عالياً من القوة الاجتماعية لا يُنازعهم فيه أحد (يُشير هذا الموقع الاستثنائي للأوروبيين في القرن الثامن عشر، وما تحقّق معه من التراكم الممأسس لرأس المال، إلى أنّهم كانوا قد وصلوا بالفعل إلى مرحلة متقدّمة من هذه الصيرورة). ربما كان الأوروبيون كأفراد لا يزالون أقلّ ذكاء وشجاعةً وإخلاصاً في ولائهم من الأفراد في البلدان والمناطق الأخرى؛ غير أنّهم سرعان ما باتوا ـ بعد أن خضعوا للتعليم وبعد أن تمّ تنظيمهم ضمن مجتمع ـ أقدر من كلّ من عداهم على التفكير والفعل بكفاءة. باتت المشروعات

والمؤسسات الأوروبية، كالشركات أو الكنائس أو الحكومات بالطبع، قادرةً على حشد مقدارٍ أكبر من القوة الفكرية والاقتصادية والاجتماعيّة، مقدارٍ ينتمي إلى مستوى آخر من المستوى الذي تستطيع بقيّة مجتمعات العالم الوصول إليه، حتّى أغناها وأشدّها حماسةً وحيويّة. ربما يكون من السابق لأوانه أن نضع ما حدث في أوروبا ببساطة تحت خانة «التقدّم»؛ ذلك أنّ هذه اللفظة تستبطن حكماً أخلاقيّاً: فـ «التقدّم»، كنقيض للتخلّف والتراجع، أو حتّى كنقيض للانحراف عن المسار، يستبطن القول بوجود حركة باتجاه هدف معلوم، أو على الأقل حركة بالاتجاه الصحيح. يُمكن المنازعة والخلاف في تعيين جوانب حياتنا الحديثة التي شهدت تغيراً نحو الأفضل والتي شهدت تغيّراً نحو الأسوأ. إنّ ما يهمّنا هنا ليس مسألة حدوث أيّ «تقدّم» عامّ من عدمه، وإنّما الصعود الفارق والساطع في مستوى القوة الاجتماعية، سواء أكان نحو الأفضل أم الأسوأ. ستتضح أهميّة هذه المسألة عندما نحاول فهم استجابة شعوب المسلمين لما حدث في الغرب الحديث[٢].

حتى وقت قريب على الأقل، كان ثمّة نزوع بين الأوروبيين (والأمريكيين بالطبع) لأخذ هذه الحقيقة كمسلّمة (بنفس الطريقة التي كان العديد من المسلمين قبل التحوّل الطفري الغربي يفترضون بها تفوّق مؤسسات المسلمين تفوقاً طبيعياً سيجعلهم يسودون جميع الكفار عاجلاً أو آجلاً). تعجّب هؤلاء الأوروبيون وتساءلوا لماذا تتململ الآن هذه الشعوب «المتخلّفة» وتغلي بالحركة بعد هذه القرون الطويلة (كما يفترضون) من الجمود والخمول؛ ونسوا في غمرة ذلك أن يتساءلوا السؤال الأكثر أهميّة: كيف تأتّى للأوروبيين خلال تلك الفترة (وهي فترة وجيزة لا تمتدّ لأكثر من قرن إلا قليلاً) أن يحوزوا مثل هذا الموقع الفريد في العالم[٣]؟ إنّ السؤال

(٢) للنظر في استعمالاتي لمصطلحات «الغرب الحديث West» و«الغرب Occident» و«أوروبا Europe»، انظر المقدّمة في المجلّد الأول، باب «استعمالات الألفاظ في دراسات تاريخ العالم».

(٣) لا يزال مفهوم «السبات الألفيّ millennial torpor» شائعاً في بعض الدوائر، جزئياً بسبب الانطباعات المغلوطة التي كوّنها الرحالة والسيّاح، وأيضاً بسبب ما انطوت عليه مقاربات نوعين اثنين من الدارسين والعلماء: النوع الأوّل هم المنحازون للنزعة الغربية Westernists، الذين قلّلوا من شأن كافّة المجتمعات الأجنبية؛ والنوع الثاني هم المشتغلون بدراسات المناطق، الذين قامت بحوثهم على افتراض أنّ جميع البشر ما قبل الحديثين كانوا مأسورين في قبضة التقاليد. قارن ذلك بقسم «حول =

الحقيقيّ، من زاوية نظر عالميّة واسعة، هو ببساطة: ما الذي منح الأوروبيين مثل هذه القوّة الكاسحة في ذلك الوقت؟

لقد وصفتُ التغيّرات الثقافية في أوروبا ما بين ١٦٠٠ و١٨٠٠، والتي أدّت إلى تنامي القوة الاجتماعيّة، بـ «التحوّل الطفري» Transmutation. ولا أقصد بذلك أيّ نوع من التشبيه البيولوجي(*). غير أنّ هذه التغيّرات، بقدر ما أدّت إلى صعود القوة الاجتماعيّة، قد شكّلت وحدة مترابطة على نحوٍ لافت، يُمكن - مع شيء من التحرّز - أن تُناقش بوصفها حدثاً واحداً، على ما فيه من اتساع وتعقيد. يُمكن القول بأنّ هذا الحدث كان ذا وقعٍ مفاجئ نسبياً بالمقارنة مع الأحداث الأخرى في التاريخ البشري. إضافة إلى ذلك، كان لهذه التغيّرات طابع تأسيسي: إنّها تغيّرات لم تكتفِ بتبديل بعض السمات الثقافية والاجتماعية المخصوصة، وإنّما أسهمت في تبدّل الافتراضات والمسلّمات الأساسيّة لأيّ تطوّر اجتماعي وثقافي لاحق. ومنذ تلك اللحظة فصاعداً، باتت جميع الأحداث التاريخية حول العالم تتمّ بطريقة جديدة جذريّاً، من بعض النواحي على الأقل.

يُمكن مقارنة ما حدث آنذاك بما حصل قبل عدّة آلاف من السنوات، وسط العناصر المهيمنة في بعض المجتمعات، من ظهور مركّب جديد من الحياة المدنية والكتابة، ومن التنظيمات الاجتماعية والثقافية المعقدّة؛ أي ظهور المركّب الذي نُطلق عليه «الحضارة». وجدت المجتمعات «المتحضّرة»، أي المجتمعات الزراعاتية المدينية - التي بدأت ربما مع سومر - نفسَها على مستوى من القوة الاجتماعيّة أعلى بكثير من غيرها من التجمّعات الزراعية، فضلاً عن القبائل المعتمدة على جمع الطعام والصيد.

= الحتمية في التقاليد»، في قسم المنهجية التاريخية في المقدّمة، المجلد الأول.

(*) التحوّل الطفري Transmutation (ويوردها المؤلّف بالحرف الكبير على طول الكتاب) تعني في معناها العام الانتقال من حالة إلى حالة نوعيّة مغايرة، بما يلزم عنه تغيّر في التكوين الأساسي، أو في الجوهر بتعبير الفلاسفة. وقد استعملت الكلمة منذ علوم الخيمياء القديمة لوصف تحوّل المعادن الخسيسة إلى الذهب، ثمّ راجت مع نظريّة التطوّر لوصف تحوّلات الأنواع البيولوجيّة، وتحديداً لتعيين العتبة التي يستقلّ عندها النوع البيولوجي كنوع مستقلّ، لا كتطوّر أو انحراف ضمن نوعه السابق. ولعلّ ما يؤكّد دلالة التحوّل الجذري ويوضّحها هو استعمال المصطلح حديثاً لوصف أشكال التحوّلات النووية من انصهار أو اضمحلال، إذ تتغيّر أعداد البروتونات أو النيوترونات داخل الذرّة زيادة أو نقصاناً، فيستحيل العنصر شيئاً آخر بعدها (المترجم).

لم يمضِ وقت طويل حتى بدأت الحياة الحضريّة بتولّي دورٍ حاسم في الدوائر الواسعة، على المستوى السياسي أوّلاً، ثمّ على المستوى الثقافي. سرعان ما حدّد الحدث السومريّ (مع مرور الوقت) مصائر مجتمعات نصف الكرة الأرضيّة الشرقيّ المأهول. عند تلك المجتمعات التي عاشت على المستوى الزراعاتي، فإنّ طابع التغيّر التاريخي قد تغيّر وتحوّل عما كان سائداً سابقاً، إلى درجة أنّنا نسمّي المرحلة السابقة لذلك بـ «ما قبل التاريخ»: فعلى سبيل المثال، تسارعت وتيرة التغيّر التاريخي بدرجة كبيرة، بحيث بات التغيّر، الذي كان يحتاج إلى آلاف السنوات قبلاً، يحدث خلال قرون. وبالمثل، فإنّ ما كان يحدث في قرون في الأزمنة الزراعاتية قبل زمن التحوّل الطّفري الغربي الحديث قد بات يحتاج إلى عقود فقط. مرّة أخرى، ظهر نوع جديد من الصيرورة التاريخيّة وعمّ العالم بأسره.

أ ـ التحوّل الطفري في الغرب

علينا عند هذه النقطة أن نتناول ما حدث في الغرب. فعلى الرغم من أنّ هذه الأحداث قد خضعت للدرس والتحليل عدداً لا يُحصى من المرّات، إلا أنّ التحليل قلّما تناولها من زاوية نظر تاريخ العالم، بل غالباً ما تمّ ذلك من جهة علاقتها بماضي الغرب نفسه. ولذلك فإنني لا أجدني قادراً على الاعتماد بثقة على قدرة قارئي الذاتية على فرز ما يتصل مما لا يتصل بمستوى تاريخ العالم، الذي إن تناولناه فإنّنا نكون بالضرورة في مسرح دراسة الحاضرة الإسلامية.

النزعة التقانوية والمجتمع: السمات المؤسساتية الحاسمة للتحوّل الطفري

يُمكن وصف التحوّل الطفري الغربي لأغراضنا المتعلّقة بدراسة تاريخ العالم بأنّه يتكوّن (في بُعده الداخلي) من تحوّلات ثقافيّة كبرى ضمن ثلاثة نطاقات: اقتصادية وفكرية واجتماعية. في الحياة الاقتصادية، حصل نموّ هائل في الإنتاجيّة ـ نتيجة ظهور جملة من التقنيات الجديدة، التي جرى تشغيلها ضمن عمليات إنتاجيّة خاضعة لقدر عالٍ من التحكم، في إطارٍ يعتمد على تراكم رأس المال وانفتاح الأسواق الكبرى ـ آلت في النهاية وتُوّجت

بـ «الثورة الصناعية» وما رافقها من «ثورة زراعية»(*). أما في الحياة الفكرية، فقد ظهر نوع جديد من العلم التجريبي، بدأت إرهاصاته مع كبلر وغاليليو، وفتح آفاقاً واسعة في ممكنات الزمان والمكان أدّت بالعموم إلى الاستقلال الاستشكافي الذي نادت به الفلسفة وأشاعته في حركة التنوير. أما في الحياة الاجتماعيّة، فقد انهارت امتيازات الطبقات المالكة القديمة واضمحلت سيادتها، وحلّت محلّها قوّة البرجوازية الماليّة، التي بشّرت بها الثورتان الأمريكية والفرنسية، وما خلفتاه من تداعيات على طول أوروبا وعرضها.

في جميع هذه النطاقات، لا يُمكن التأريخ لهذه التغيّرات ـ التي كانت حاسمة الأثر، عند النظر الارتجاعي إليها، من جهة صلتها بمستوى القوّة الاجتماعيّة للغرب في العالم ككل ـ بالعودة إلى مرحلة تتجاوز قرنين من الزمن. في القرن السادس عشر بعامّة، كان التكافؤ لا يزال سائداً كما رأينا بين مجتمعات المعمورة. وعلى الرغم مما شهده الغرب من إزهار في عصر النهضة، كانت قوى أوروبا الغربيّة ما تزال متأخّرةً سياسياً، حتى عن الإمبراطورية العثمانية، وكان المسلمون لا يزالون أنداداً تجاريين للغرب إن لم يبزّوهم في معظم أجزاء المعمورة. تعكس هذه الحقيقة في تاريخ العالم حقيقةَ أنّ التاريخ الأوروبي في عصر النهضة لم يكن يتجاوز في ذاته محددات المجتمعات ذات المستوى الزراعاتي وظروفها. غير أنّ التغيّرات الحاسمة كانت قد دخلت طور الإعداد على نحوٍ ملاحظ منذ نهاية القرن السادس عشر. وبحلول القرن الثامن عشر، كانت ملامح التغيّرات قد اكتملت، على الأقل فيما يخصّ بعض المجالات في بعض الأمكنة، مثل ما شهده مجال الفيزياء الفلكيّة في بلاد الغرب، أو صناعة النسيج القطني في إنكلترا. في المقابل، كان المجتمع الإسلاماتي قد وصل بالفعل إلى بلدٍ مثل البنغال وضرب بجذوره في ترابه.

إنّ إدراج عصر النهضة كجزء من الطور الانتقالي إلى الحداثة، بدلاً من تصنيفه ضمن شروطها القبْلية، يُغالط الصورة التي يرسمها تاريخ العالم، كما أنّ مدّ المرحلة الحاسمة إلى ما بعد القرن الثامن عشر من شأنه أن يُسبّب

(*) أي ثورة الإنتاج الزراعي والنجاح في تطوير المحاصيل وزيادة إنتاجها، والتخلّص من الآفات الزراعية القديمة؛ وهو ما ترافق أيضاً مع ثورة موازية في الإنتاج الحيواني (المترجم).

خلطاً غير مبرّر بين طور - أو أطوار - من تكشّف نتائج الحدث الحاسم وبين الحدث العالميّ نفسه. كان للتغيّرات اللاحقة أهميّة فائقة؛ على سبيل المثال، دخول الكهرباء كأحد أشكال الطاقة الرئيسة في الصناعة، أو اكتشاف النظريّة النسبية في الفيزياء. ولكنّ هذه التغيّرات اللاحقة، من جهة علاقتها بطبيعة التغيّر التاريخي الحاصل، لم تكن إلا تطويراً إضافيّاً لنمط التطوّر الحداثيّ الذي استقرّت أركانه وانجلى جوهره نحو العام ١٨٠٠. على أيّة حال، فإنّ التحوّلات التي شهدها القرنان السابع عشر والثامن عشر هي التي أدّت إلى تفرّد الغربيين المحدثين بين بقيّة البشر.

ما هي العلاقة بين هذه التغيّرات جميعاً لكي يتحتّم أن تحدث جميعاً في آنٍ معاً؟ ما العوامل الكامنة وراء هذا التحوّل الشامل والمفاجئ نسبيّاً للمجتمع؟ من الواضح بأنّ التغيّرات كانت مترابطة على نحوٍ وثيق، وأنّها كانت معتمدة على بعضها البعض اعتماداً متبادلاً. لم يكن هذا الترابط قائماً دوماً من جهة أنّ التغيّر في مجالٍ مُعيّن يعتمد على التغيّرات الحاصلة في المجال الآخر (إذ طالما سار التطوّر العلمي والصناعي في خطّين متوازيين على الرغم من أنّ الصلات بينهما كانت سطحيّة تقريباً)؛ بل كان قائماً من جهة أنّ جميع هذه التغيّرات تفترض موارد اجتماعيّة مشتركة، بل وتفترض أنماطاً سيكولوجية مشتركة من التوقّعات(٤).

---

(٤) منذ أيام [جاكوب] بوركهارت [أحد مؤسسي حقل التأريخ الثقافي، ت. ١٨٩٧]، ظهرت العديد من المحاولات الثاقبة لتحليل من هو «الإنسان الحديث» حقّاً؛ أي من هو الأوروبي في العصر التقني. وبعيداً عن المعلومات المشوّهة حول ما يُسمّى «المشرق Oriental»، فإنّ هذه المحاولات غالباً ما اعتمدت حصراً على المعلومات الواردة في تواريخ الأوروبيين الغربيين والإغريق القدامى؛ ومن ثمّ فإنّها في الغالب قد طمست الفارق بين الأطوار المحليّة التي شهدها التطوّر الغربي، والأطوار والتغيّرات التي شهدها العالم عامةً. من جهة أخرى، فإنّ علماء دراسات المناطق لا يكادون يعرفون شيئاً عن أيّ جزء من العالم قبل القرن التاسع عشر. ولذا فقد كان عليّ أن أطوّر تحليلي الخاصّ.

لأغراض تاريخيّة، على المرء أن يُحلّل التحوّل الطفري الغربي الكبير كحدث أو كعمليّة تاريخية، وليس فقط بوصفه ظهوراً لمرحلة أو لعصر جديد من الثقافة الإنسانية؛ غير أنّ مثل هذه المحاولات قليلة جداً. لقد نجح [جوزيف] شومبيتر [مؤرّخ اقتصادي أمريكي - نمساوي، ت. ١٩٥٠] في تحويل ما هو، حتى عند الماركسيين، «طور» رأسمالي ساكن (ستاتيكي) نسبياً للمجتمع إلى حدث مركّب بعيد المدى، له لحظة بداية فاصلة، ومسار من التطوّرات التي لا تصل أبداً إلى توازن نهائيّ، وله نهاية يُمكن التنبؤ بها. من هذا المنظور، فإنّ تحليل السوق الرأسمالي، من قبل اقتصاديّين برجوازيّين تقليديين، كما لو أنّه بالأساس وضعيّة تقارب التوازن دوماً، سيبدو تحليلاً ذا منزع غير واقعيّ: فهم غالباً ما يُحلّلون التوازنات القصيرة الأمد في العمليّة التي تُساهم أصلاً في خلق وتعديل السوق، الذي يفترضون أسبقيّته. =

ولذلك، رأى الكثيرون في هذا التحوّل الطفري تعبيراً عن تغيّرٍ أساسيّ واحد تجلّى في مجالات عدّة: تغيّر مما تمّت تسميته بالمجتمع «التقليديّ» إلى ما سُمي بالمجتمع «العقلاني». في المجتمع «العقلاني»، على ما يقولون، لا يتمّ اتخاذ القرارات بناءً على ما تمليه أعراف الأجداد، بل على أساس الحساب العمليّ للمنافع والمصالح المباشرة لكلّ قرار؛ ولا يحوز الأفراد على المكانة والسلطة على أساس نسبهم أو صلات عائلاتهم، وإنّما على أساس كفاءتهم وقدرتهم على المنافسة كأفراد. ستسود المؤسسات المنظّمة والكفؤ على أنقاض الترتيبات العائليّة والبطريركية، ولن تتحدّد العلاقات الاجتماعيّة للأفراد بالتزاماتهم الشخصيّة، وإنّما بوضعهم القانوني النزيه. ستغدو الكفاءة أعلى قيمةً من الاستمرارية مع الماضي، ولن يرتاب البشر من التغيير إلا إذا ثبت ضرره. وفي هذا المجتمع، لن يكون التحسين العمليّ المستمرّ محلّ ترحيب بوصفه «تقدّماً» فقط، بل سيغدو أمراً مطلوباً ومتوقّعاً كشرط اجتماعيّ طبيعي، حتى لو اقتضى التحسين نبذ ما كان قيّماً في السابق. وما إن تستقرّ أركان «العقلانية» ويغدو «الإبداع» أمراً طبيعيّاً مقبولاً، حتى تتلو ذلك التحسينات الاقتصادية والاجتماعية والفكريّة على نحوٍ طبيعيّ. إنّ ذلك في الواقع هو الانعتاق الأكبر للإنسان من نير الماضي المظلم اللاعقلاني الذي طال عهده.

لا شكّ بأنّ بعض هذه التغيّرات قد حدثت بالفعل في أثناء التحوّل الطفري. غير أنّ هذه التغيّرات لم تكن، كما يقترح البعض، تغيّرات جذرية حادّة قاطعة من جهة مضامينها الإنسانيّة؛ إذ إنّ الصورة المعياريّة للمجتمعات «التقليدية» المُقيّدة بالأعراف هي أيضاً صورة ملفّقة. لقد رأينا في معرض نقاشنا لطبيعة التقليد الثقافي أنّ التقاليد الثقافيّة، حتى في المجتمعات شديدة «البدائية»، لا بدّ أن تتطوّر باستمرار لكي تظلّ صالحةً؛ إذ إنّ عليها أن

= من هذا المنظور، فإنّ دراستي تُعاني من علّة مضاعفة. لقد تعاملت مع هذا التحوّل بالأساس بوصفه انتقالاً من حالة إلى أخرى، وبوصفه تحوّلاً قد اكتمل مع جيل ١٧٨٩، عندما استتبّت قواعده في بعض المجالات في بعض الأمكنة. على المدى البعيد، لا بدّ من التعامل مع هذا التحوّل بوصفه عمليّة كاملة، ولكنّ ذلك لن يصحّ حقّاً إلا في اليوم الذي تصبح فيه جميع حقول الحياة الاجتماعيّة وجميع أجزاء العالم متقننة بالكلية؛ هذا إن جاء ذلك اليوم. من منظور ذلك اليوم، سيبدو القرنان السابع عشر والثامن عشر مجرّد افتتاحية، وإن كانت أهميّتهما ستظلّ محفوظة. أما في الحاضر، فإنني لا أستطيع أن أجازف بتبني مثل هذا المنظور.

تستجيب للحاجات المستجدّة، وإلا فلن يسعفها قدم عهدها ولا مكانتها المستمدّة من مكانة الأسلاف. ثمّ إنّ «العقلانية rationality» المُشار إليها، أي الحساب الموضوعي والابتكاري الخاصّ ـ والتي تُسمى في الصناعة بـ«العقلنة/ الترشيد» rationalization ـ مسألة نسبية؛ إذ يُمكن تقييم معظم المجتمعات الزراعاتية بأنّها «عقلانية» تماماً مقارنةً بالمجتمعات ما قبل الكتابيّة، التي لا يصحّ وصفها ضمن تلك المقارنة بأنّها «تقليدية» بإطلاق. إذا ما تناولنا «العقلنة» هذه، فإننا سنجد بأنّ التغيّر الذي شهده التحوّل الطفري الحديث كان تغيّراً سبق وأن جرى غير مرّة في التاريخ على مستوى أو آخر (لا عند مجيء المدن فقط، وإنّما أيضاً في كلّ مرحلة كبرى من الإزهار الثقافي، بل وعلى مستوًى أصغر في كلّ مرّة ينطلق فيها تقليد ديني أو سياسي جديد). في جميع تلك الحالات، كان يتمّ التأكيد على قدر من الحساب الإبداعي والمستقلّ (وإن لم يتمّ التأكيد بالضرورة على العقلانية الإنسانية في حدّ ذاتها)، ثمّ تنصاع له الأعراف المرجعيّة بدرجةٍ ما. وبعد ذلك، غالباً ما كان يتمّ مأسسة بعض بقايا هذه المواقف ضمن الحياة الاجتماعيّة اللاحقة، بخاصّة في المجتمعات الأكثر كوزموبوليتانية.

ولذلك كانت مؤسسات الحاضرة الإسلاميّة ـ بوصفها أكثر كوزموبوليتانية في المراحل الإسلامية الوسيطة مقارنة بالغرب ـ هي من تُقدّم الزاد الأكبر من الحساب المستقلّ والمبادرة الشخصيّة. ومن الصحيح القول بأنّ قدراً كبيراً من صيرورة الانتقال من الأعراف الاجتماعيّة إلى الحساب الخاص، وهو الانتقال الذي كان في أوروبا جزءاً من «التحديث» المرتبط بالتحوّل الطفري، كان يحمل نكهةَ تقريبِ الغرب إلى ما كان مستقرّاً ومؤسّساً في التقليد الإسلاماتي. (وهذا صحيحٌ على نحوٍ آكد بخصوص التطوّرات «الحديثة» التي بدأت بالفعل في عصر النهضة، والتي كثيراً ما يُستشهد بها للقول بأنّ الحداثة كانت قد بدأت منذ ذلك الحين). إنّ التخلّي عن الحكم على قيمة الإنسان تبعاً لنسبه الأرستقراطي، لصالح القبول بقدر أعلى من الحركية الاجتماعيّة، لم يقطع شوطاً بعيداً في الغرب مقارنةً بالشوط الذي قطعه في الحاضرة الإسلامية؛ كما أنّ النزوع نحو منح التعاقدات الفرديّة الحرّة دوراً أساسياً مكيناً في مقابل سلطة النقابات والعزبات الإقطاعية كان نزوعاً يتوافق مع مبادئ قانون الشريعة.

إذاً، لم يكن الانتقال من الاعتماد على الأعراف والاستمرارية مع الماضي إلى الاعتماد على الحساب والابتكار ـ على الرغم من أنّه قد حصل بمقدار محدود فقط ـ أمراً مخصوصاً بالتحوّل الطفري الغربي الحديث. لم تكن هذه الجزئيّة هي ما ميّز الغربيين عن أسلافهم وعن بقيّة العالم. كانت هذه الجزئيّة مجرّد مرافق ومسهّل للتغيّر في أنماط الاستثمار في الوقت والمال. سنرى، فإنّ هذا التغيّر قد اتخذ صورة مخصوصة، هي ما أدعوه بـ [الصورة] التقانوية technicalistic؛ إذ باتت الاعتبارات التقنية المتخصّصة هي صاحبة الصدارة فوق بقية الاعتبارات. فعلى هذه الصورة ـ لا على غيرها ـ وصل التغيّر إلى أبعاد غير مسبوقة؛ إذ أسهمت نتائجه في تشكيل ظروف جديدة للحياة التاريخيّة كلّها(*). إنّ ما حدث ليس بالطبع أنّ العقل الإنسانيّ قد تحرّر فجأة وانعتق من أغلاله في طفرة مباغتة، فبات قادراً على استكشاف كافّة الإمكانات للحساب بحريّة، بعد أن كانت الطرائق والكشوفات الجديدة تتمّ سابقاً عن طريق المصادفات التي تراوغ ثقل الأعراف المُقيمة. إنّ ما حدث هو أنّ أنواعاً جديدة من فرص الاستثمار الاجتماعي ـ التي كانت غير قابلة للتطبيق سابقاً حتّى للعقول المتحرّرة ـ قد باتت الآن قابلة للتطبيق، وباتت تجتذب إليها معظم العقول، حتّى تلك التي تقاوم كافة أشكال الخروج عن عاداتها الفكرية، وهي معظم العقول. ثمّ تراخت المقاومة أكثر فأكثر مع الوقت.

لا بدّ أن نبدأ بتحديد ما هو المميّز في أشكال الاستثمار الجديدة. لقد ظلّت الابتكارات المعتمدة على الحساب في عصر النهضة تُقدّم نوعاً من المبادرة والابتكار «المعتادين» في مراحل الإزهار الكبرى في العصر الزراعي. ولكن من عادة إزهار كهذا أن يتضاءل رويداً رويداً إلى أن يضمحلّ تماماً؛ فغالباً ما تصل هذه الأنشطة الإبداعيّة عاجلاً أو آجلاً إلى نقطة يصبح معها المزيد من التعقيد الثقافي عُرضةً للتأثّر سلباً بفعل الحوادث التاريخيّة التي لن تعوّضه عن المخاطر التي يتكبّدها. إنّ ذلك صحيحٌ بصورة خاصّة في أيّ مجال يتطلّب قدراً عالياً من الاستثمار الاجتماعي في الوقت

(*) لشارل عيساوي نقدٌ مطوّل، وجيهٌ في بعض جوانبه، لرؤية هودجسون حول مسار التحوّل الغربي ومقارنته بواقع الحاضرة الإسلاميّة، انظر: شارل عيساوي، **تأمّلات في التاريخ العربي** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربيّة، ١٩٩١)، ص١٠٩ ـ ١٣٢ (المترجم).

والمال؛ ذلك أنّ هذا يتطلّب بدوره ضمان عدم اختلال التنظيم وغياب التدخّل الاعتباطي الذي من شأنه أن يُقلق السلام ويهدّد استقرار النظام الاجتماعي، الذي يستلزم مثل هذا النوع من الاستثمار وجوده وثباته. لقد كان هذا الاحتمال يُمثّل خطراً أكبر من خطر طغيان التوازنات الداخلية التي يُمكن أن تأسر عقول الرجال في شكلٍ من دورة حياة الأسلوب. ولكن، بحلول نهاية القرن السادس عشر، وصلت هذه الأنواع من الاستثمارات القائمة على الحساب والابتكار، والمعتمدة على ضمان عدم الاضطراب الاجتماعي، إلى درجةٍ عزّ نظيرها قبل ذلك الوقت: أي إلى تحسين المناهج والأساليب التقنية لتحقيق غايات مادية ملموسة عبر استثمار جملة من التخصصات المعتمدة على بعضها البعض. وعلى الرغم من وقوع كوارث مثل حرب الثلاثين عاماً والحرب الأهلية الإنكليزية، فإنّ شيئاً لم يحدث على نحوٍ يتسبّب بإيقاف هذه العمليّة برمّتها، خاصّة في شمال غرب أوروبا. لقد توقّفت عمليّة مشابهة لهذه العمليّة في نهايات عهد أسرة سونغ في الصين في ظلّ حكم السلالات البدوية [من المغول (سلالة يان)]. وهكذا، لم يتضاءل الإزهار الغربي ولم يَؤلْ إلى الاضمحلال.

عوضاً عن ذلك، تواصلت الاستثمارات الإبداعية إلى أن وصل التطوّر الاجتماعي إلى نقطة حرجة نحو عام ١٦٠٠: بحلول ذلك الوقت، باتت هذه الأنواع من الاستثمارات (المادية والذهنية) التي كانت طوال العصر الزراعي متشتّتة ومزعزعة حتى خلال فترات الإزهار (وخلال عصر النهضة)، باتت الآن تحدث على نطاق واسع بما يكفي لتتمّ مأسستها والبناء عليها، حتى أصبحت في النهاية أمراً لا يُمكن العودة عنه. وفّرت هذه الوضعية الجديدة مجموعة من الفرص الجديدة للمبادرات والمشاريع الإنسانية، ومناسبات جديدة لأنواع عدّة من الإبداع الثقافي. سرعان ما تمّ استغلال هذه الفرص والعمل عليها. وعلى أساس الروح الإبداعيّة الجديدة، تكاثرت التقاليد التقانوية وتطوّرت، وتأسّست الأنماط الجديدة بالسرعة التي تسمح بها وتيرة النموّ في التقاليد الثقافية التي تحملها. ولمّا لم تتمّ إعاقة الحوار الداخلي في التقليد، ولمّا كان مجال فعله لا يزال مفتوحاً وغير مستغلّ، تمّ ذلك بسرعة فائقة. ثمّ إنّ الظروف التاريخية التي سمحت بذلك أصلاً قد سمحت به في عدّة مجالات من مجالات الفعل في آنٍ معاً. ونتيجة لذلك، تمّ أخيراً تجاوز

الهشاشة السابقة التي كانت تكتنف أيّ تعقيد ثقافي يتجاوز المستوى الزراعاتي الأساسي من التكافل الحضري ـ الريفي، وتمّ إرساء مستوى أساسيّ جديد.

جرفت هذه البواعث الجديدة معها كلّ شيء، بما في ذلك المؤسسات القديمة. كان على المؤسسات القائمة أن تثبت كفايتها وقدرتها على الانفتاح على هذا التقدّم. (يبدو أنّ أيّ مجموعة من المؤسسات الناضجة قادرة على توفير قدر أعلى من المرونة مما تبدو عليه أوّلَ الأمر). بيد أنّ هذه المؤسسات كانت بالكاد قادرةً على التكيّف الجيّد مع هذه البواعث، ولعلّها كانت أقلّ قدرة من المؤسسات الإسلاماتية مثلاً. غير أنّها في النهاية كانت مجبرة على تلبية الإمكانات الجديدة، وإلا فسيتمّ تجاوزها. كانت التوقّعات الغربية الهيئاتيّة تنطوي على قدر كبير من الصلابة المؤسساتية، ولا شكّ بأنّ هذه الصلابة كانت عائقاً في وجه هذه البواعث الجديدة (على سبيل المثال، كانت محاكم التفتيش التي تقوم بها الكنيسة أكثر طغياناً على فكر المواطنين العاديين مقارنةً بأيّ شيء مشابه في الحاضرة الإسلامية). على الرغم من ذلك، عملت هذه البنى الهيئاتية ـ عندما باتت الفرصة مواتية وسانحة ـ على حماية الابتكار الفردي، على نحوٍ لا يقلّ فعاليّة عما كانت توفّره استقلاليّة الشريعة والحركية الاجتماعية في الحاضرة الإسلامية.

كان نمط تعدّد التخصصات التقنية ماثلاً في قلب هذه الروح الابتكارية الجديدة. لم تكن نزعة التخصصية التقنية جديدة بالكلية: فمنذ دخول أسلحة البارود، مثّل هذا الجانب من الممارسة العسكرية صورة مصغّرة عن نزعة التخصصية التقنية الابتكارية، التي باتت لاحقاً هي العلامة الفارقة المُعرّفة للتحوّل الطفري الغربي. ولكنّ نطاق هذه النزعة قد اتسع الآن، وباتت تشكّل «كتلة حرجة»، سمحت بقدر أعلى من مأسسة هذه الابتكارات، وهي مأسسة كان لها أن تشمل الشرائح الأهم في المجتمع، ثمّ تهيمن عليها جميعاً. اقتصادياً، يُمكن رؤية ذلك في أشكال معيّنة من الاستثمار التجاري والصناعي في شمال غرب أوروبا خلال القرن السابع عشر: كان يتمّ إعادة استثمار رأس المال ومضاعفته على نحوٍ منظّم على أساس الابتكارات التقنية المستمرّة وعلى أساس توقّع اتساع الأسواق المستمر (لقد رأينا آثار ذلك في الهند). أما فكرياً، فيُمكن رؤية ذلك من خلال عمل جمعيات مثل الجمعية

الملكيّة Royal Society: ظهرت مثل هذه الجمعيات في العديد من الثقافات سابقاً، وكانت تهدف إلى تنمية العلوم القائمة، وكانت ترحّب بما يستجدّ أحياناً من معلومات جديدة؛ ولكنّ الجمعية الملكية في القرن السابع عشر كانت تأمل صراحة بجمع المعارف الجديدة ونشرها، والتي من شأنها أن تستبدل المعارف القديمة، وغالباً ما فعلت ذلك وهي تتوقع استمرار الابتكارات الجديدة من قبل صنّاع المعدّات العلمية المحترفين، واستمرار تراكم الملاحظات التي تُتيحها هذه المعدّات.

علينا أن نفترض بأنّ الجانب الفكريّ من هذه الحركة كان معتمداً على الجانب الاقتصادي؛ ولكن، ليس بمعنى أنّ العلوم الطبيعية قد استفادت مباشرةً من الابتكار الحاصل في الصناعة. عوضاً عن ذلك، فإنّ التوسّع في الاستثمار الصناعي قد أطلق المزيد من الموارد وأتاحها للمجتمع؛ وتمّت الاستفادة من هذه الموارد من قبل العلماء بطريقة تتناغم من حالة التوسّع التي تحدّدت وتيرتها بفعل الانتعاش الذي بعثته المشاريع التجارية والصناعية الجديدة. غير أنّ التطوّرات الفكريّة تبدو تطوّرات مستقلّة عن غيرها. بعد الوصول إلى نقطة معيّنة من مسار التطوّر، يصعب على العلوم الطبيعية أن تتقدّم مزيد تقدم من دون قدرٍ فائض من الاستثمار الإنساني على جميع الصُّعد في آنٍ واحد: أي من دون زيادة التخصّصية في عدّة مجالات معاً. فسواء افترضنا بأنّ الركود النسبي الذي شهده العمل العلمي في الغرب بعد عام ١٣٠٠ قد نتج عن صعوبة التقدّم مزيداً في ظلّ المستوى المتاح من الموارد البشرية المتخصصة أم لا، فإنّ العلوم فيما يبدو قد وصلت إلى النقطة التي تصبح الزيادة المفاجئة في هذه الموارد عندها كفيلة بأن تُحدث آثاراً تحرّرية كبرى (خاصّة في جوانب المعرفة التي تعتمد أكثر من غيرها على تنوّع التخصصات)(٥). وبقدر ما تدخّلت التجربة الصناعية في التقدّم العلمي، بقدر ما تم ذلك في الغالب عن طريق زيادة المهارة والموارد التقنية المُفيدة لصانعي الأدوات والمعدّات العلمية، الذين كانت ابتكاراتهم التخصصية تتوافق مع النزوع التقانوي السائد في العلم الطبيعي.

---

(٥) [كان المؤلّف قد أضاف هذه الملاحظة: بين مؤرّخي العلوم، كان ديريك برايس قد ركّز على الحاجة الماسّة إلى عدد متزايد من المتخصّصين المختلفين، ليُلهموا بعضهم البعض إذا ما أرادت العلوم تجاوز مستوى معيّن (روبين سميث)].

في كلّ من الحياة العلمية والاقتصاديّة، أدى الحجم الهائل للتخصّصية التقنية إلى تغيّرات نوعيّة، لعلّ أوضحها أنّها [أي التخصصية] وصلت إلى مستوى باتت قادرة معه على تحمّل تكاليف استثمار الوقت والمال والاهتمام المطلوب في المؤسسات التي تجسّد هذه التخصصية التقنيّة وتعززها. بدورها، أسهمت هذه المؤسسات في تسريع العملية. تدريجياً، في القرنين السابع عشر والثامن عشر، أصبحت هذه الاستثمارات متجذّرة على نحوٍ عميق ومتشعّب في المجتمع الغربي، بحيث لم يعد لأيّ حدث تاريخيّ أو عمليّة اجتماعيّة خارج هذه العمليّة أن تعكس مسارها أو تبطئه على نحوٍ مؤثّر. غير أنّ هذه المأسسة كانت تفترض مزيداً من الترابط بين التخصصات. لم يكن الأمر تجميعاً محضاً للتقدّم التقني على مستوى الأفراد؛ فإذا أخذنا أحد التخصّصات التقنية معزولاً عما عداه، فإنّ بإمكاننا القول دون مجانبة الصواب بأنّ تقنيات ماكينات غزل القطن على سبيل المثال، لا تتفوّق في كفاءتها على التقنيات القديمة الكفؤ والعالية التخصّصية بين المساحين القبط القدامى في مصر. ولكن كلّ شيء الآن، داخل المجال الرئيس الذي تحدث فيه العملية، بات معتمداً على نموّ الروابط المترابطة الشاملة من التخصصية التقنية، بحيث تتزايد الكفاءة التقنيّة لأيّ نشاط تبعاً لدرجة استفادته من ثمار التقدّم في التخصصات الأخرى، ثمّ يسهم هو بدوره في زيادة كفاءتها. ولكي تستمرّ هذه العمليّة، لا بدّ من أن تنخرط فيها غالبية أنشطة المجتمع. ما إن تستقرّ هذه العمليّة، حتى تنمو الكشوفات والابتكارات الجديدة، جنباً إلى جنب مع الاستثمارات البشرية والمالية الضرورية لتحقيقها، بمعدّل هندسي تصاعدي؛ فما إن يتمّ استغلال إمكانات كلّ جولة من الابتكارات حتى ينفتح المجال لجولة أخرى[٦].

سيبدو جليّاً أنّ هذه الصيرورة التقانوية قد تجاوزت الافتراضات الأكثر

(٦) إنّ مصطلح «الإقلاع» take-off الذي استعمله والت ويتمان روستو في عمله لوصف المرحلة الأخيرة والجوانب الأكثر تخصّصية من هذا التطوّر بأكمله، يصلح أيضاً لوصف المستوى الأوّلي العامّ أيضاً. انظر:

W. W. Rostow, *The Stages of Economic Growth: A Non-communist Manifesto* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1963).

بالطبع، ما لم يُدرس هذا المستوى الأساسي ـ والفروقات في خصائصه في الحالة الغربية الأصلية والحالات المتفرعة منها ـ فإنّ ذلك قد يؤدي إلى أخطاء خطيرة في مثل هذا التحليل.

أساسيّة لكافة المجتمعات الزراعاتية. فحتّى المجتمعات ذات المستوى الزراعاتي والتي لم تكن زراعيّة في حدّ ذاتها ـ أي كانت مثلاً رعويّة أو تجارية ـ قد اعتمدت في وجودها على العلاقات الاجتماعية التي سادت في البر الداخلي الزراعي، حيث كان فائض الإنتاج الزراعي هو الدخل الأساسي الذي يعتمد عليه حملة الثقافة العليا وتعتمد عليه أسواق المدن التجارية. إنّ نموّ التخصصات التقنية المترابطة قد حرّر بنية دخل الطبقات العليا ذات الامتيازات، في مناطق واسعة، من الاعتماد الأساسي على الاستغلال الزراعي للفلاحين.

وقد حصل ذلك، لا لأنّ الإنتاج الصناعي يُمكن أنْ يحلّ محلّ الزراعة في تزويد السكان باحتياجاتهم الأساسيّة في الحياة من غذاء ونحوه، وإنّما لأنّ القطاعات غير الزراعيّة من الاقتصاد باتت هي من يزوّد الطبقات العليا ذات الامتيازات (وهم حملة الثقافة العليا) بالدخل؛ ولم يحصل ذلك على نطاق ضيّق محصور في جملة من المجتمعات الحضريّة كما كان يحصل سابقاً، وإنّما عمّ ذلك شبكة الروابط الاقتصادية كلّها. حتى من دون زيادة في فائض الإنتاج الزراعي، أي من دون زيادة في عدد العمّال غير الزراعيين الذين يُمكن توفير الغذاء لهم، أمكن للتخصصية التقنيّة أن تزيد الإنتاجيّة زيادة كبيرة، وأن تزيد بالتالي من الإنتاج الكلّي، إلى أن أصبح هناك جزء كبير من الإنتاج غير الزراعيّ، وبالتالي أصبح الجزء الأكبر من دخل المجتمع غير محدّد بفعل العلاقات الزراعيّة. ولكن، إن كان للصيرورة التقانوية أن تتقدّم أكثر من ذلك (وإن كان لنسبة الأثرياء في المجتمع أن تتزايد وتكبر)، فإنّ زيادة نسبة الإنتاجيّة لكلّ عامل لا تكفي، بل لا بدّ أيضاً من زيادة عدد العمّال (وزيادة حجم المواد الزراعية الخام). وبالتالي كان لا بدّ من تجاوز الحدود التقليدية المفروضة على الإنتاج الزراعي، والناشئة من طبيعة الأدوات اليدوية والحيوانية المحلية، من خلال مدّ العمليّة الاجتماعيّة الجديدة [أي التقانوية] إلى ميدان الزراعة أيضاً (وإن كان ثمّة بديل جزئي يتمثّل في استيراد المنتجات الزراعيّة من المناطق البعيدة التي لم تخضع للصيرورة التقانوية، وهو ما يعني بالطبع تصدير المصنوعات إلى تلك المناطق، لتحلّ محلّ منتجات الحرفيين المحليين، الأمر الذي سيجعل تلك المناطق تنحو أكثر نحو الزراعة). ولهذا، كانت جميع أطوار الدور الجديد

للزراعة والعلاقاتُ الزراعيّة على وشك أن تصبح ذات أهمية خاصة في مستقبل الحاضرة الإسلامية.

أطلقُ على هذه الصيرورة بمجملها، وعلى حال المجتمع الذي نتجت فيه، التقننة technicalization، التي أعرّفها بوصفها حالة من التخصصية التقنية الحسابية (والابتكارية بالتالي)، والتي تغدو التخصصات المختلفة بموجبها مترابطة على نطاق واسع وبما يكفي لصياغة نمط التوقّعات في الشرائح المهمّة في المجتمع(٧). إنني أفضّل كلمة «تقننة» بدلاً من «التصنيع industrialization»، لأنّ التصنيع هو أحد جوانب هذه الصيرورة وإن كان يبدو في بعض الأحيان جوهرها ولبّها. لقد قامت الثورة الصناعية في نهاية القرن الثامن عشر على الجمع بين الماكينات (الآلات) المتخصصة التي تكيّفت مع انفتاح الأسواق الكبرى، وبين ما توفّره طاقة البخار من إمكانات قابلة للتوسّع. إنّ «التصنيع» يعني غلبة الصناعة المميكنة المعتمدة على الطاقة في اقتصاد بلد من البلدان. (عندما حلّت الطاقة الكهربائيّة أو النووية محل طاقة البخار، أو عندما تضاعفت كفاءة مصادر الطاقة بفعل تحسّن خطوط الإنتاج أو تطور عمليّات الأتمتة، نجم عن ذلك نتائج مهمّة على المستوى الإنساني، غير أنّ المعادلة الرئيسة الماثلة وراء ذلك، والتي تأسست في نهاية القرن الثامن عشر ـ التي حدّدت الفارق عن دور الصناعة في المجتمعات ذات الأساس الزراعي ـ ظلّت بالأساس من دون تغيير). كان ذلك ولا شكّ تتويجاً للتحوّلات الاقتصاديّة التي شهدها القرنان السابع عشر والثامن عشر. في أزمنتنا المعاصرة، أصبح رجحان الصناعة المميكنة المعتمدة على الطاقة في اقتصاد بلد من البلدان هو العلامة الأساسيّة المميّزة للحداثة: فأن يكون بلدٌ ما حداثياً يعني أن يكون قد دخل صيرورة التصنيع. ولكنّ ذلك ليس إلا علامة دالّة لا أكثر.

أما لأغراضنا، فإننا بحاجة إلى تعريف أوسع وأشمل بكثير. قد لا يستبعد مصطلح «التصنيع» بلداً حديثاً جداً (ومتقنناً بالتأكيد) مثل الدنمارك؛ فالدنمارك، وإن كانت بلداً زراعيّاً بالأساس، داخلةً في عملية «التصنيع»

---

(٧) للمزيد حول مبررات اختيار مصطلح «التقننة» وتعريفه، انظر القسم المخصّص لدراسات تاريخ العالم في مقدّمة الكتاب الأوّل.

بالتبعيّة، بحكم غلبة الماكينات المعتمدة على الطاقة في الزراعة نفسها، وبالأخص في العمليات الرديفة للزراعة. ولكنّ صيرورة «التقننة» تبدو أكثر شمولاً مع ذلك. فحتى في الإنتاج الاقتصادي الفعلي، قد يكون هناك، تاريخياً، درجة عالية من التقننة من دون الاعتماد على الماكينات والطاقة (في أيّ وقت، قبل أن تفرض صيرورة استعمال الماكينات المعتمدة على الطاقة نفسها ـ وهو ما فعلته بمجرّد توفرها ـ على من سيصبحون منافسين منخرطين في صيرورة التقننة الصناعية)؛ وهكذا نجد العديد من الصناعات في فرنسا القرن الثامن عشر، قبل دخول الماكينات المعتمدة على الطاقة، ونجد في مسار تطوّرها وفي تأثيراتها على التجارة العالمية العديدَ من سمات التقننة. ولكنّ الأهمّ من ذلك، هو أنّ صيّرورة التخصّصية التقانوية لم تكن تقلّ أهميّة في العلوم وفي التنظيم الاجتماعي، وفي غير ذلك من جوانب المجتمع، عن أهميّتها في الإنتاج الاقتصادي. إنّ مصطلحاً مثل «التقننة» قادرٌ على تغطية وشمل جميع جوانب هذه الصيرورة من دون أن يمنح أفضليّة لجانب واحد من جوانب الصيرورة.

الأبعاد الأخلاقية/ المعنوية للنزعة التقانوية

علينا الآن أن ندقّق النظر في الجانب النفسي الملازم لهذه الأنماط الاستثمارية. لقد اقترن الاعتماد على تعدّد التخصصات التقنيّة مع ما أسمّيه بالتوقعات التقانوية. كان وجود بعض هذه التوقّعات عند شريحة مخصوصة من السكان ضرورياً لاستهلال صيرورة التقننة، غير أنّ الصيرورة لاحقاً باتت تستدعي هذه التوقّعات عند الشرائح الأخرى وتكثّفها.

إنّ أحد التوقّعات المركزيّة في الروح التقانويّة هو توقّع تحقيق قدر عالٍ من الكفاءة الموضوعيّة من خلال الدقّة التقنية. كان الاهتمام بالكفاءة قائماً دوماً، خاصّة في المجال العسكري؛ كما أنّ الأعمال الحرفيّة الدقيقة على سبيل المثال كانت دائماً تتطلّب قدراً عالياً من التخصصية والدقّة التقنيّة. وكان للابتكارية التقنيّة مكانة رفيعة ومحترمة في الأنماط الاقتصاديّة المتطوّرة. غير أنّ الكفاءة التقنية باتت تضطلع في أوروبا الغربيّة الآن بدورٍ رئيس، إذ أصبحت جميع الاعتبارات الأخرى الأقلّ موضوعيّة وكلّية ـ سواء أكانت اعتبارات جماليّة أم تقليديّة أم اعتبارات متعلّقة بالعلاقات الشخصية ـ

أموراً خاضعة لها، وباتت الكفاءة التقنيّة هي الأساس الأهمّ المُعتمد لتحقيق التميّز في الأنشطة البنّاءة. على المستوى النفسي، فإنّ تقننة جميع جوانب التنظيم الاجتماعي يعني أنّها [أي جوانب التنظيم الاجتماعي] باتت مُنظّمة بالأساس وفقاً لإجراءات متخصّصة محسوبة موضوعيّاً لإنتاج أعلى قدر ممكن من الكفاءة للوصول إلى الغايات المبتغاة مباشرة. بهذا المعنى، فإنّ التقننة تعني مأسسة الانتقال الكبير من الأعراف ذات السلطة المرجعية إلى الحساب المستقلّ.

على المستوى النفسيّ إذاً يظهر التعارض الذي تمّ التعبير عنه بثنائية «تقليدي ـ عقلاني». وعلى الرغم من وجود قدرٍ من الوعي بيننا بأنّ كثيراً من عناصر الحياة الحديثة ليست عقلانيّة تماماً، إلا أنّ الكتابات التي تصدر حول التطوّر الاقتصادي والاجتماعي تشير إلى أننا لا نزال بحاجة إلى تنبيه القارئ وتحذيره من المطابقة بين الروح التقانوية والعقلانية الإنسانية في حدّ ذاتها. لا يُمكن المطابقة بين استعمال العقل الإنساني والسعي الحسابي وراء أي نوع من الأهداف؛ فأحياناً قد نكون أمام ابتكار عملي دقيق، مصنوع بقدر كبير من البراعة، غير أنّه خطر (من جهة تجاهله للتجارب الإنسانية السحيقة)، فيكون لاعقلانياً بهذا المعنى. ولكن، على أيّة حال، فإنّ من المرجّح أنّ يؤدّي إخضاع جميع الاعتبارات الجمالية أو الأخلاقيّة وإخضاع جميع الالتزامات الإنسانيّة لأعلى قدرٍ من الكفاءة التقنيّة مهما كانت ناجحة إلى كابوس لاعقلانيّ مفزع.

يُمكن أن يُقال بأنّ مقولتي «عقلاني» و«تقليدي» بوصفهما مقولتين تمييزيتين بين الحديث وما قبل الحديث، تحملان دلالات تقنية: فـ«العقلاني» يعني «الحسابيّ فيما يخصّ الأهداف التقنية المتخصصة»، و«التقليدي» يعني «المرجعي الموثوق من طريق الأعراف السائدة». ولكنّ الفهم الشائع للمصطلحين في الواقع عند القراء والكتّاب على السواء أكثر عموميّة من هذه الدلالات التقنية. فمن المعتاد ـ على ما في ذلك من غرور ـ أن يرى الغربيّ المُحدث بأنّ طرائقه التقانوية عقلانيّةٌ، وأن يذمّ طرائق المجتمعات الزراعاتية بوصفها طرائق نتجت عن الاتباع الأعمى للتقاليد، التي تُوضع هنا كمقابل للعقلانية. وغالباً ما يميل الاستعمال العلمي لهذه المصطلحات إلى تأكيد هذا الانحياز وإن تمّ ذلك بنية حسنة. وهكذا نجد أنفسنا في أحيان كثيرة

مضطرين إلى إيضاح ما هو واضح أصلاً، فنقول: إنّ القطاع «الحداثي» أو التقانوي من الاقتصاد قد يثبت أنّه أقلّ عقلانيّة بالمعنى الإنساني العام من جهة أنّه يتجاهل بعض الاعتبارات غير التقنية المهمّة، وبأنّ المؤسسات «التقليدية» قد تكون عقلانيّة بلا ريب في الحسّ الإنساني العام، بل وقد تسهم في التطوّر التقانوي أيضاً. سيكون من المفيد والحكيم أن نحافظ على استعمالات مصطلحي «تقليدي» و«عقلاني» وفق معانيهما الأصلية. وفق هذه الاستعمالات، فإنّ كلّ مجتمع تقليديٌّ من جهة أنّه يعمل ويتحرّك ضمن تقاليد ثقافيّة (حتى لو كانت هذه التقاليد سريعة التغيّر والتطوّر، خاصّة في ظلّ النزعة التقانوية)؛ وكلّ مجتمع عقلانيٌّ من جهة أنّ مؤسساته لا يُمكن أن تصمد وتستمرّ لولا أداؤها لوظائفَ عملية براغماتية، ذلك لأنّ القرارات التي يفكّر فيها الأشخاص الألبّاء والأكثر ذكاء في المجتمع تعكس الحسابات العقلانية ضمن إطار الخيارات التي يُمكن تصوّرها وتطبيقها [في عصرهم] (مهما كان نطاق الخيارات القابلة للتطبيق ضيّقاً في بعض الحالات). يُمكن المحاجّة بأنّ المزيّة الكبرى للبلدان الأكثر تقننة هي استمراريّة تقاليدها وكفاءتها، إذ تشكّل التقاليد قنوات لتصريف العقلانية الفردية وتنظيمها؛ في حين أنّ أكبر مشكلات البلدان الأقل تقننة هي رواج نوع من العقلانية النفعية/الانتهازية غير المنضبطة بينها، بفعل الانقطاعات العنيفة التي عانت منها تقاليدها الثقافية العليا.

في الإنتاج الاقتصادي، تظهر الروح التقانوية في الاعتماد المتزايد على أمورٍ مثل الابتكارات الأكثر ذكاءً، والتحليل الإحصائي لوضع الإنتاج والسوق. لقد تزايدت هذه التعبيرات عن الحاجة إلى الكفاءة التقنية وغيرها خلال القرنين، حتى نتجت عنها افتراضات جديدة لأيّ نشاط اقتصادي: بدلاً من مراعاة اعتبارات الاستمراريّة في عائلات الحرفيين، والمكانة الشخصية، والتضامن التجاري، انتقل الثقل إلى اعتبارات مثل إعادة استثمار العوائد الرأسمالية على نحوٍ مفيد إنتاجياً، وتعزيز الاقتصادات الخارجية، والبقاء في الصدارة في مسائل التقنية. وهكذا حلّت مكاتب براءات الاختراع العمومية محلّ أسرار الحِرف العائلية.

ظهرت الروح التقانوية نفسها في أعمال العلم الطبيعي. حتى في علم الفلك (مثلما حصل في الممارسة العسكرية، التي سادت فيها مسبقاً عناصر

«التقننة») بات لهذه الروح الجديدة أثر ملحوظ. بدءاً من براهي وكبلر (على خلاف كوبرنيكوس)، باتت الدقّة الحسابيّة المتناهية الصغر، بمساعدة الأدوات التقنية المتخصّصة الدقيقة، هي مفتاح النوع الجديد من الكشوفات. إنني أشكّ بأنّ كبلر كان سيمنح الشكل الإهليجي أفضليّة على الدائرة «الأكثر مثاليّة» ـ على الرغم من تبريره الميتافيزيقي لذلك ـ لولا أنّه كان قد منح الأولويّة من دون أن يُدرك للدقّة التقنيّة والمعالجة البارعة على حساب الأناقة الفلسفية. كانت نتيجة ذلك هي المخاطرة بأيّ شعور بالكلّ الكوني. كانت تقاليد العلوم الطبيعية قد حافظت في الغرب أيضاً على قدرٍ من الاستقلال الفكري، الذي كانت العلوم قد اكتسبته من الالتزام بالنزعة الفكريّة للتقاليد الكلّية المُوجِّهة للحياة؛ كان هذا الاستقلال الفكري قد ظهر في بعض الأحايين بين المسلمين والمسيحيين في نزعة تجريبية بعض الشيء، ارتبطت بالمفاهيم الفلسفيّة عن الطبيعة اللاهوتيّة والهرميّة للموجودات وإن لم تستغرق تماماً في هذه التصورات. ولكنّ استقلال العلوم الطبيعيّة الآن، مع الزيادة المهولة في حجم التخصّصية، قد تقدّم مزيداً إلى الأمام، وأصبحت النزعة التجريبية المرافقة له أمراً روتينياً معتاداً. بات كلّ عالِم كبيرٍ يرى نفسه مجبراً على أن يصوغ لنفسه (إن كان مهتماً) تصوّره الخاصّ عن الكلّ الكوني؛ في حين تُرك الإنسان العامّي لحاله بعد «أن خسر كلُّ شيء تماسكه»(*). وبحلول عام ١٨٠٠، كانت الروح التقانوية قد انتشرت من علم الفلك إلى الفيزياء، ثمّ إلى الكيمياء والجيولوجيا وعلم الأحياء. ومن ديكارت إلى التتويج

(*) الاقتباس من الشاعر الإنكليزي في القرن السابع عشر جون دون، ذي النزوع الميتافيزيقي الديني، في قصيدته «تشريح العالم»، وهي من عيون الشعر الإنكليزي. ومنشأ القصيدة وفاة ابنة صديقه إليزابيث ذات الخمسة عشر عاماً، إذ جعل منها جون رمزاً لزمن ضائع ولعالم تهشّم تحت مطرقة العقل. ومنها بترجمتي:

«تدعو الفلسفة الجديدة كلّ شيء إلى الشكّ
ها عنصر النار وقد خمد
ها ضاعت الشمس، وضاعت الأرض
ولن يفيد امرأً ذكاؤه كي يدلّه أين يبحث
ها هم الرجال يعترفون بأنّ العالم قد انتهى
حين يبحثون عن كلّ جديد في الكواكب والسماء
فيجدونها وقد تهاوت إلى ذرّات مفتّتة
خسر كلّ شيء تماسكه، واستحال حطاماً» (المترجم).

الكانطي، كانت الفلسفة الإبستمولوجية تستلهم العلوم التقانوية الجديدة بنأيها عن الأسئلة الكبرى والمطلقة.

أخيراً، في الحياة الاجتماعية، باتت المؤسسات الإدارية تعكس ذات النزعة التقانوية، وإن كانت السمات التي حملتها في بواكيرها غير جديدة بالكلية من زاوية نظر عالمية. تمكّن الملوك المطلقون و«المتنوّرون» الجدد (الذين استلهموا جزئياً النموذج الصيني القديم) من رفع مستوى فعاليّة الإدارة الغربيّة إلى مستوى كان متحقّقاً في وقت سابق في بعض المناطق، مثل الإمبراطورية العثمانية. ولكن، مع زمن الثورة الفرنسية، كان تزايد كفاءة السيطرة الاجتماعيّة المُسيَّرة قانونياً، وتزايد الدقّة التقنية لأنظمة الملفات والتقارير، و(الأهم) تطبيق مفهوم الحكومة بوصفها جهازاً للخدمة المدنية التي يُحكم عليها بقدر منفعتها وفائدتها، قد أوصل المؤسسات الإدارية إلى مستوى يفوق ما تحقّق حتى في الصين في عهد سلالة سونغ، وجعل التقاليد الحكوميّة السابقة في أوروبا تبدو بالية وقديمة؛ ومن ثمّ فقد شعرت جميع الحكومات في العقود التالية بأنّ عليها أن تُعيد تشكيل نفسها أو سيُعاد تشكيلها على أساس قاعدة جديدة.

مع اتساع نطاق تداخل التخصصات التقنية، لم تعد معايير الكفاءة الجديدة تنطبق على دائرة صغيرة من الخبراء والرجال المتعلّمين فقط، بل باتت تنطبق أيضاً على قطاع أوسع من السكان الأوروبيين. فلولا أنّ الموظفين الإداريين والأيدي العاملة في المصانع كانت قد تعوّدت تدريجياً على العمل على أساس القاعدة الجديدة في بريطانيا لما أمكن عند دخول الماكينات المعتمدة على الطاقة في نهاية القرن الثامن عشر إيجاد عمّال ليصنعوا هذه الماكينات المصمّمة بدقّة، وإيجاد عمّال ليشغلوها بنجاح (فقط لاحقاً، بعد استقرار عمل الماكينات المعتمدة على الطاقة، بات من الممكن تدريب عمّال جدد بأعداد كبيرة). اشتركت المزيد من القطاعات السكانية حتى في الابتكارات الفكرية، الأمر الذي نشهده منذ انتشار الكتب المطبوعة بين سكان المدن البروتستانت، بل والكاثوليك. بات كلُّ مشروعٍ كبيرٍ معتمداً على مساهمات مباشرة من مجموعة من التخصصات، التي كانت تزداد تقنيّةً وصعوبةً أمام الدخلاء، إلا إذا ما تلقوا تدريباً مناسباً. بدرجة أو بأخرى، بات جميع السكان عملياً، وبالتأكيد جميع العناصر السكانية الطموحة،

خاضعة لضغط يدفعها لتطوير ذهنيّتها التقانوية وتوقّعاتها التقانوية.

يُمكن القول بأنّ صيرورة التقننة قد وصلت إلى مستوى بعيد من جهة القيم الأخلاقية/المعنوية المتضمّنة فيها، باتت تصوغ معه شكل التنظيم الاجتماعي بالعموم عند النقطة التي باتت التخصصية التقنية عندها متنوّعة ومعقّدة بدرجة كافية لكي تصبح هي الحالة الاجتماعيّة الأساسيّة والحاسمة، التي لا يستطيع العامل ولا العالم أن يتتبّع بالتفصيل مجمل صيرورتها، لأنّه هو وعمله باتا جزءاً منها. لقد وُصف غوته، أعظم كتّاب الجيل الذي شهد اكتمال التحوّل الطفري، بأنّه «آخر الرجال الكونيين/العالميين»، وهو حقيق بهذا الوصف؛ غير أنّه هو أيضاً لم يكن ليأمل بأن يتتبّع بدقّة كافية مجمل الصيرورات التقنية التي صاغت الأدوات وجعلت الماكينات تخدم ابتكاراته المسرحية. في المقابل، ربما كان ابن خلدون أو ليوناردو [دا فينشي] سيقومان بما يُعادل ذلك في زمانهما.

إذاً، كانت النزعة التقانوية تستبطن شيئاً من نزع الأنسنة. ولكنّ التحوّل الطفري في الوقت نفسه شهد تغيّرات أخلاقية مهمّة في الطباع الإنسانية على نحوٍ مبدع؛ فقد ظهرت صورة إنسانيّة مثاليّة مميّزة (أو بالأحرى، مجموعة الصور الإنسانية المثالية)، تساوت عند الغرب وعند بقية العالم، وباتت أكثر جاذبيّة للعديد من الدوائر الاجتماعية. فمع نموّ النزعة التقانوية، انتشرت صورة الإنسان الذي يضطلع بالجهود التخييلية والمحاولات الجديدة بمزيج من الإخلاص وسعة الحيلة والقدرة (لا كمغامر فرد فقط، بل أيضاً كممثّلٍ لطموحات الأنماط الجديدة لدى الجمهور العام الواسع). أصبحت صورة هذا «المغامر صاحب المشروع»، التي كانت محلّ هجاء منذ زمن بن جونسون(*)، ثمّ تمّ تخليدها في قصّة [جوناثان] سويفت [ت. ١٧٤٥]، «**رحلات غوليفر**»، ثمّ قدّم لها [روديار] كبلينغ(**) نصحاً هادئاً في [قصيدته]

(*) بن جونسون (١٥٧٢ ـ ١٦٣٧) كاتب مسرحيّات وشاعر إنكليزي، معاصر لشكسبير (المترجم).

(**) شاعر وروائي بريطاني (١٨٦٥ ـ ١٩٣٦)، حاصل على جائزة نوبل للآداب (١٩٠٧). وُلد في مومباي في الهند إبان الاستعمار البريطاني، وتلقّى تعليمه في لندن، ثمّ جال دولاً عدّة تحت الانتداب البريطاني. أثارت كتاباته جدلاً كبيراً أدبياً وسياسياً. كتب عنه جورج أورويل، مادحاً براعته الأدبيّة وذامّاً «تعصبه الإمبريالي» (المترجم).

«لو»)، أصبحت على نحوٍ متزايد نوعاً فاعلاً بشكل ملحوظ بين دوائر رجال الأعمال المتكاثرة مع تزايد الاستثمار (ولم تقتصر فعاليتها ونشاطها على شؤون الأعمال التجارية، بل عمّت مجالات العلوم والإدارة، بل والدين). ظهرت ـ ربما في مقابل صورة «المغامر صاحب المشروع» وإن كانت على صلةٍ ما بها ـ صورةُ الرجل المنتمي إلى «الحضارة» الإنسانية. لا شكّ بأنّ زمن التحوّل الطفري قد شهد ظهور معايير أخلاقيّة جديدة ذات نزوع إنساني، لم تكن مرتبطة ارتباطاً مباشراً بالروح التقانوية. برز ما يُمكن أن ندعوه بـ«تهذيب العادات gentling manners»، اعتماداً على توقّع نشيط يرى بأنّ كل ما يتمّ الاعتراف به بوصفه مثاليّاً هو قابلٌ للتحقق في الممارسة العملية. رقّت أخلاق الطبقات العليا و«تحضّرت»؛ ومع الذائقة المهذّبة الجديدة تُركت الهرطقات بحالها؛ بل وتمّ التخلّي عن التعذيب، سواء أكان بهدف العقاب أم استخراج المعلومات. وظهرت الفكرة القائلة بأنّ مزيداً من التعليم «الفلسفي» أو «الطبيعي»، مع قوانين أكثر حريّة، سيجعل العقول والأرواح تتنوّر وتصل إلى «كمالها».

تستدعي العديد من عناصر الصور الإنسانية الجديدة صوراً قديمة مشابهة لها: فعلى سبيل المثال، نجد تمجيد المساعي الفرديّة حاضراً بأشكال عدّة في التقليد البطولي الإيراني عند الفردوسي والرومي، ونجده بصورة مختلفة في التقليد الفردوسي الذي ساد في الغرب، والذي سخر منه ثربانتس. ولكنّ المزاج الآن بات معاكساً للمزاج الأرستقراطي؛ لا شكّ بأنّ المحافظين قد وجدوا بعض الاتجاهات السائدة سوقيّة ومزعجة. تمثّلت إحدى مساهمات عصر النهضة (وإن كانت موجودة في مراحل إزهار أخرى أيضاً) في تمجيد صورة الإنسان الفرد صاحب المبادرة اللامحدودة، في المستويات الدنيوية والبراغماتية العملية. كانت هذه الصورة حاسمة الأهمية في تعيين الإمكانات التي انفتحت أمام المجتمع، وفي إبقائها مفتوحة أيضاً.

لا شكّ بأنّ ما نتج عن تقدّم التقننة من تنامي الروح التفاؤلية والتوسّع الاقتصادي المستمرّ هو ما جعل هذه النزعة المثاليّة تبدو فجأةً قابلة للتطبيق. غير أنّ النزعة المثاليّة قد ساعدت فيما يبدو على تلطيف تعسّف مسؤولي الدولة وتخفيفه، وعلى تجنّب الحروب المدمّرة، التي باتت بعد ١٦٤٨ [نهاية حرب الثلاثين عاماً، وتوقيع معاهدة وستفاليا] أكثر محدوديّة في أهدافها

وأكثر انضباطاً في أعمالها. ربما من دون هذا التلطيف، لكانت الحكومات (كما حصل سابقاً) قد ذبحت الإوزّة التي تبيض البيض الذهبي: أي كانت سمحت بتعطيل أعمال العلماء والمستثمرين وتشويشها، بحيث يظهر أنّ المزيد من التخصصية التقنيّة لن تكون مجدية مالياً[٨]. مع جيل ١٧٨٩، انطلقت النظرة الأخلاقية الجديدة في اتجاهات متنوّعة جديدة وأسهمت على نحوٍ مهمّ في الفجوة النفسية بين الغرب الحديث وبقيّة المجتمعات. ولكنّ هذه النظرة في ذلك الوقت كما سنُوضح، كانت تحمل قدراً كبيراً من عناصر المزاج التقانوي الصريح.

اتخذ «تهذيب العادات»، في البداية على الأقل، صورة تطوّر ديني وجمالي، والذي لم يكن بأيّ معنى من المعاني دخولاً في عصر جديد (بخاصّة إذا ما قارنّاه بما حدث في حالات إزهار أخرى في الأزمنة الزراعاتية) مقارنة بالتطوّرات العلمية والاقتصادية [التي دشّنت بالفعل عصراً جديداً]؛ غير أنّها تطوّرات لا ينبغي تجاهلها. في مجال الدين بالأخص، وجزئياً تحت تأثير الفلسفة الجديدة، عبّرت عن مسار التطوّر هذا سلسلةٌ من الشخصيات من باسكال إلى شلايرماخر، التي وضعت الأساس للوعي الديني القائم على التجربة الروحانية الإنسانية المباشرة، غير المحتاجة إلى تصوّف نخبويّ يحرّرها ـ أو يفكّ قيودها ـ من الدوغما الجماعية؛ ومن ثمّ، كان لا بدّ في النهاية من إعادة التفكير في الدوغما على أساسٍ أكثر كلّية وعالمية. (لا شكّ بأنّ قدوم البروتستانتية لم يكن يُمثّل خروجاً عن المسلّمات الدينية السائدة في الأزمنة الزراعاتية ـ يُمكن العثور على بعض خصائصها المفتاحية في الإسلام الزراعاتي مثلاً ـ ولكنّها ربّما سهّلت ظهور التطويرات الدينية اللاحقة).

على الرغم من ذلك، يُمكن القول بأنّ الغربيين المحدثين قد ضيّقوا نطاق الحقيقة الواقعية التي كانوا مستعدّين للاستثمار في استكشافها؛ فلم يتمّ الاعتناء حتى بالغايات التقنية الأخرى، التي لا يُمكن أن يُسهم فيها

---

(٨) أثار جون نف، وهو الرجل نفسه الذي لفت انتباهنا إلى الدور الأساسي لـ«الثورة الصناعية المبكرة» في إنكلترا، هذه النقطة في عدّة أعمال، خاصّة في:

John U. Nef, *Cultural Foundations of Industrial Civilization* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1958).

الاستثمار بالتخصصات المترابطة ـ ضمن ظروف ذلك العصر على الأقل ـ ولم تتمّ تنميتها (كما لو أنّ العقول الأكثر اتقاداً كانت مشغولة باستغلال التخصصات الجديدة التي انفتحت). وبعض هذه الغايات المتروكة شديدة الأهميّة للأفراد. في مجال الصحة، لم تحظَ أنظمة الغذاء الفردية باهتمام كبير، بل غالباً ما نالت اهتماماً أقلّ من الاهتمام الذي منحه الأطباء لها طوال قرون، في حين حظيت الوسائل التقنية لعلاج الأمراض (بعد حدوثها) باهتمام مضاعف. لم يكن للتدريب العضلي على القتال أو الرقص، الذي تطوّر (ربما متأخّراً) في العديد من تقاليد الثقافة العليا، مكافئ غربي حديث. ولعلّ الأبرز من ذلك أنّ الغربيين المُحدثين لم يهتموا باستكشاف المساحات التي لا يُمكن صوغها في مصطلحات مادية صلبة. على سبيل المثال، تمّ تجاهل أشكال التقنيات الروحيّة التي ظهرت مع أشكال اليوغا والتصوّف، على الرغم من البدايات الواعدة لها، والتي ظهرت سابقاً حتى في أوروبا المسيحية؛ أو تمّ قمعها بشدّة ضمن الافتراضات الدينية الجماعية؛ على الرغم من أنّها [أي التقنيات الروحية] في أمكنة وبلاد أخرى قد حملت الحسابات العقلية البراغماتية والمبادرة الفرديّة إلى حدودها القصوى، ونادت بألا تتوقّف محاولات الأجيال عن التقدّم عما كان عليه أسلافهم، أحياناً عبر استكشاف تقنيات جديدة.

إذاً، كانت التغيّرات الكبرى في أنماط التوقّعات، والتي ترافقت مع صيرورة التقننة، تعكس إلى درجة كبيرة، لا المزاج السائد من التفاؤل العقلاني فقط، بل كانت تعكس أيضاً روحاً انتقائيّة وتقانوية فجّة، كان كلٌّ من الغربيين والمسلمين يدعونها بـ«المادية».

مرافقات النزعة التقانوية

كانت سيادة الكفاءة التقنيّة تنطوي على عدّة نزوعات متلازمة، يُمكن أن نشملها داخل الروح التقانوية. وهي نزوعات يُمكن تصنيفها، مثل التأكيد على التقنية المعقلنة/المرشّدة، تحت باب الانتقال من الأعراف المرجعيّة إلى الحساب المستقلّ. كانت هذه النزوعات موجّهة نحو تحقيق احتياجات تعدّد التخصصات التقنية (لا نحو الاحتياجات العقلانيّة بأنواعها كافة) وتمّت تنميتها على نطاق واسع لمأسسة خصائص الانتقال [من الأعراف المرجعية

إلى الحساب المستقل] وسماته الأساسيّة، لا فقط التعبيرات الطارئة عنه. تعتمد الحسابيّة المرشّدة/المعقلنة، الضرورية للتخصّصية التقنية، اعتماداً خاصّاً في البداية على توقّع استمرار الابتكار: على تشجيع موقف الاستعداد للتجريب، وعدم أخذ ما تمّ فعله والتفكير فيه على سبيل المُسلّمات، ورفض كافّة أشكال السلطة المُقرّرة، والاستعداد للمخاطرة بارتكاب الأخطاء التي يستلزمها هذا الرفض. في بداية المرحلة، وعلى الرغم من أنّ قبضة الروح المحافظة كانت قد تراخت بدرجةٍ ما خلال عصر النهضة، كانت المؤسسات المهيمنة، في الغرب وفي غيره، لا تزال تُمثّل الروح المحافظة الزراعاتية: أي، المحافظة بأقصى قدرٍ ممكن على الأنماط القائمة التي تكفل استمرار النظام في مواجهة الفوضى التي تتربّص بالتدفّق الطبيعي للحياة غير المستقرّة. (بالطبع، ظلّ تعريف الثقافة الأساسي هو نقل طرائق الفعل من جيل إلى آخر، لكي لا يكون على كلّ فرد أن يبدأ من الصفر). ومع نهاية القرن الثامن عشر، باتت بعض أهمّ مؤسسات الغرب تجسّد مبدأ التغيّر والابتكار تجسيداً صريحاً، بحماسة منقطعة النظير. فقد تأسّست المجلات العلميّة، مثل المجامع العلميّة، لا بهدف الحفاظ على المعارف القديمة، بل للسعي وراء معارف جديدة. كما أنّ الحماية القانونيّة لحقوق الابتكارات من خلال براءات الاختراع قد أقرّت ما بات سائداً في الصناعة: إنّ النجاح حليفُ من يتمكّن من الابتكار بسرعة وبكفاءة. وهكذا، تمّت مأسسة الابتكار في تنظيم اجتماعي جديد.

في النهاية، باتت الحكومة نفسها تجسّد هذا المبدأ؛ إذ يُمكن النظر إلى مؤسّسة مثل المجلس التشريعي ـ وهو مجلسٌ لا تكمن مهمّته الأساسية في إقرار الضرائب أو في تعيين الإداريين أو اتخاذ القرارات بخصوص الحروب والأزمات، وإنّما في اللقاء الدوري لتغيير القوانين ـ بأنها تعكس مدى حضور الابتكار حضوراً واعياً في قلب النظام الاجتماعي. يتفق المفكّرون منذ العصر المحوري ـ في جميع الحضارات ـ بأنّ الإداريين لا بدّ أن يتغيّروا، وأنّ السياسات لا بدّ أن تتماشى مع الظروف المستجدّة؛ أما القوانين، فلطالما رأوا أنّها ينبغي أن تكون ثابتة أزليّة. كانت القوانين تتغيّر في الواقع في جميع المجتمعات والأزمنة؛ كانت بعض مستويات البنود [القانونية] معمولةً لأجل ذلك خصيصاً، وهو ما نجد مثاله (في الحالة

العثمانية) في تنظيم أحكام **القانون**؛ غير أنّ الهدف الكلّي للمؤسسات الاجتماعيّة آنذاك كان هو تجنّب أو تقليل هذه التغيّرات. في حين أنّ وجود مجلس تشريعي يفترض من الأساس تصوّراً مغايراً لذلك.

كان من الحتميّ في هذا المناخ أن يصبح مفهوم «التقدّم» لأوّل مرّة ثيمةً مهيمنة في الفكر الجادّ حول التغيّر التاريخي. أصبحت فكرة التحسّن المستمرّ، لا مجرّد التغيّر المستمر، توقّعاً طبيعياً روتينياً. ولأوّل مرّة، تراجع ثقل فرضيّة العجائز المعتادة والقائلة بأنّ الزمان سيؤول للأسوأ مع كلّ جيل، واكتسب شعور الشباب، الآمل بأنّ إنجاز كلّ جيلٍ سيكون أكبر وأفضل من سابقه، ثقلاً أكبر في المقابل.

على نحوٍ أبطأ، وإن كان في النهاية أكثر أهمية، ظهر مجتمع الجماهير المشاركة، كنتيجة لازمة للنزعة التقانوية: المجتمع الذي يرتبط فيه أكبر قدر من الناس بروابط التخصصية التقنية الكثيرة في جميع جوانبها. اعتمد النظام الاقتصادي الجديد على توفير الأيدي العاملة الماهرة بكثرة مع حريّة واسعة في حركتها وانتقالها من مكان لآخر، واعتمد بالأخصّ على الأسواق الجماهيرية الكبرى التي تستهدف الأشخاص الذين يعيشون فوق مستوى الكفاف، والذين تزايدت أعدادهم بالضرورة لكي يتمكّنوا من استهلاك الإنتاج المتزايد لما بات الآن إنتاجاً جماهيرياً ضخماً. مع هذا النوع من الإنتاج والاستهلاك الضخم، بات من الضروريّ أن تنال الطبقات الدنيا، بمن فيها الفلاحون، حصّة من التحسينات التي كانت مرتبطة بالحياة الحضرية على مستويات كانت سابقاً حكراً على النخبة: في النهاية، بات من الواضح بأنّ محو الأمية بين الجماهير أمرٌ مطلوب إذا ما كان للمجتمع المتقنن أن يعمل بكفاءة. كان من الحتميّ بالتالي أن تصبح الجماهير قوّة سياسية فاعلة. (في النهاية، ثبت بأنّه حتى هذه المجتمعات المتقننة، التي كانت السلطة فيها في حقيقة الأمر محتكرة على نحوٍ منظّم بيد قلّة، لم تكن لتتسامح مع الدور السياسي للجماهير؛ بل كان مطلوباً منهم [أي الجماهير] الولاء الفاعل والمشاركة في العملية السياسية «التوتاليتارية»، لكي تتمكّن ماكينة الدولة من العمل بسلاسة).

في الحقيقة، فإنّ التوسّع الهائل لدور الدولة، التي دخلت إلى كلّ بيت

بكفاءة غير مسبوقة وباتت تمسّ كلّ التفاصيل والشؤون، كان أيضاً إحدى خصائص المجتمع المتقنن، مثله في ذلك مثل مفهوم التقدم. تضاءل دور المجموعات الوسيطة القائمة على الصلات الشخصية، والتي كانت تقف حائلةً بين الفرد والحكومة المطلقة في معظم المجتمعات ذات الأساس الزراعاتي، وباتت عاجزة عن أداء دورها، إلى أن حلّت محلّها تجمّعات وظيفية تعتمد على الأدوار المتخصصة في النزعة التقانوية الجديدة، لا على تحقيق التكامل الإنساني. باتت الدولة تتعامل مع الفرد مباشرة إلى درجة غير مسبوقة في مجتمعات ذات رقعة جغرافية واسعة. لم يكن لغير السلطة اللاشخصية للدولة، والتي ينصاع لها جميع الأفراد على السواء، أن تكون مؤهّلة وقادرة على التحكّم بهذه الشبكة المعقّدة والمترابطة من التخصصات التقنية، بالشكل الذي ظهرت عليه في مجتمع الجماهير.

أخيراً، حملت التقننة معها شكلها الخاصّ المهمّ من الانضباط الأخلاقي، الذي اندمج وعزّز من «تهذيب العادات» الذي أشرنا إليه آنفاً؛ ذلك أنها لم تكن تستلزم ظهورَ مجتمع الجماهير وحسب، بل أيضاً ظهور مكمّل له يتمثّل في الفرد المعزول في الحيّز الخاص، والمعتاد أيضاً على قدر عالٍ من التعاون والتدريب؛ إذ لا بدّ من أن يكون الفرد مستقلاً معتمداً على نفسه، غير مقيّد بقواعد النقابات والروابط الحرفيّة، أو بولاءات العشيرة أو بالقناعات الدينية الجماعية، لكي يكون قادراً على الابتكار بالحرية المطلوبة، أو لكيّ يتعهّد التخصصات المتجدّدة التي تتطلّبها الكفاءة التقنية بالعناية. أسهم ذلك في زيادة تثمين حرية الفرد من سيطرة الأفراد الآخرين. كما أنّه كان يعني في النهاية نزوعاً نحو غفليّة الفرد ونزع الصفة الشخصيّة عن روابطه، بعد إضعاف كافة أشكال الوسطاء بين الفرد والجمهور (إلى أن باتت الفرديّة في نهاية المطاف أرقاماً متراصفة في البطاقات). على قدر لا يقلّ أهمية عن الاستقلال والانعزال الشخصي كانت سمات الاستقامة الشخصية والنمو والتطور الذاتي، وهي أمور كان لا بدّ من تطويرها بالاقتران مع روح العمل الجماعي والاستعداد للتعاون. إذاً، في الوقت نفسه، كانت النزعة التقانوية تعني توقّع معايير أخلاقية شخصية عالية، واحترام المواهب الفردية الخاصة.

ترافقت الثورة الصناعية البريطانية مع ثورة أخلاقية مخصوصة، أكّدت فيها «الأخلاق البرجوازية» صدارة معاييرها. في الجيل التالي، كانت هذه

الأخلاق قد خطت قُدُماً نحو التخلي عن الأشكال الكبرى من التبذير والاستعراض في الحياة الشخصية، بل والابتزاز والرشوة في عالم السياسة. لقد باتت المساواة في الحقوق أمراً مطلوباً أكثر من أيّ وقت مضى، بل وأكثر حتى مما كانت عليه في الحاضرة الإسلامية.

كان الشخصّ المختصّ وفق المعايير التقانويّة، محلّ احترام كبير، لا بحكم علوّ نسبه أو غير ذلك من العلاقات والصلات، وإنّما بسبب الإنجازات الشخصيّة التي أسهم بها في التطوّر العام. كانت القيمة الذاتيّة الوحيدة التي تحظى باعتراف غير مشروط هي قيمة الإنسان بما هو إنسان؛ وانتقلت إلى هذه المكانة الإنسانيّة الحصانةُ الشخصيّة التي كانت سابقاً تُسدى حصراً للفرد المشترك في علاقات داخل المجموعة يُمنح بموجبها الحماية والحُرمة. أسهمت هذه الحقيقة في الإنجاز الكبير للتنوير في القرن الثامن عشر في تخفيف القسوة العمومية. إضافة إلى تعزيز الابتكار والكفاءة التقنيّة، كان ثمّة تزايد في الفرص المتاحة للأشخاص العاديين لكي يجدوا مهناً تُناسب مواهبهم، وللأشخاص الاستثنائيين لكي يعبّروا عن رؤاهم الفريدة.

أسهمت جميع هذه التغيّرات ـ خاصة لأولئك الذين شقّوا طريقهم إلى مراكز السلطة الاجتماعية ـ في زيادة مهولة في القوّة المادية المتاحة، وبالتالي في الثروة المادية؛ وفي زيادة مهولة في المعرفة الوضعية، وبالتالي في الإمكانات التخييلية؛ وفي تضاعف كبير لقنوات الفرص للتحقّق، وبالتالي زيادة قاعدة الحرية الشخصية البناءة. عزّزت الثروة والمعرفة والحريّة مزيد تعزيز من الآثار المباشرة للتنظيم المتقن في رفع مستوى القوة الاجتماعيّة وزيادتها على نحوٍ مستمرّ: القدرة على إنتاج السلع، واكتشاف الحقائق، وتنظيم الحياة الإنسانيّة بما يخدم أيّ غاية تتمثّل لها.

كان لذلك عند المسلمين أهميّة أخلاقيّة خاصة. فعلى الأقل، وفق بعض المعايير، كان الغربيون قد تمكّنوا من حلّ المعضلات الأخلاقيّة للمجتمع المديني، التي واجهت الضمير الإنساني منذ فجر الحضارة، وبخاصّة بالصورة التي عبّرت فيها عن نفسها في التقليد الروحي الإيراني ـ السامي، الذي كان الغربيون مشاركين فيه بالطبع. لقد طوّروا مؤسسات بدا أنّها تضمن على الأقل قدراً لا بأس به من الأمان القانوني الشخصي، وأنّها تحافظ على مستوى عالٍ من النظام الاجتماعي والازدهار، والذي يُشارك فيه

الجميع، بمن فيهم المسحوقون بدرجة من الدرجات. إضافة إلى ذلك أرسى الغربيون، حتى على مستوى النقاء الشخصي، معايير مستقرّة للنزاهة والمثابرة والولاء والتواضع الشخصي، وقدرة على السمو فوق التنافس الشخصي، وهي معايير، وإن كانت بعيدة عن تحقيق الكمال الأخلاقي في أوروبا، كانت تزداد واضحاً في الطبقات الأكثر مسؤوليّة.

من وجهة نظر المؤمنين بشريعة الإسلام من دون تعصّب، كان في ذلك الكثير مما يستحقّ الاحترام. فأخذاً بما أوصى به النبيّ محمّد نفسه، طرحت الشريعة مسألة العدالة المساواتية وافترضت قدراً من الحركة الاجتماعيّة، وأكّدت على المسؤولية الفرديّة وعلى الأسرة النووية، واهتمّت أكثر من جميع التقاليد الدينية الكبرى الأخرى بالقيم التجارية والبرجوازية، وكافحت بضراوة أشكال السلطات المستمدّة اعتباطاً من الأعراف باسم القانون الكلّي وكرامة الفرد، وكانت تنقل علناً وسرّاً شهادةً على المكان الأثير لما يثمره الجمع بين الحكم الجيّد والأخلاق الشخصيّة من رفاه إنسانيّ، تراه خيراً مُقرّراً إلهيّاً ينبغي على المسؤولية الإنسانية أن تصونه وترعاه. في جميع هذه المسائل، قطعت الشعوب الأوروبية المسيحية شوطاً بعيداً، بعد التحوّل الطفري الكبير، في ترجمة هذه القيم إلى واقع. منذ وقت مبكّر في القرن التاسع عشر، كان هناك بعض المسلمين الواعين والمرموقين الذين قالوا بأنّ الأوروبيين يقودون حياة أفضل من الحياة التي تعيشها المجتمعات المسلمة وفق المعايير الإسلاميّة نفسها.

في الواقع، إن توخينا الدقّة فإنّ المشكلات الأخلاقيّة الأساسيّة للمجتمع لم تكن قد حُلّت تماماً؛ كان التقدّم الذي تمّ تحقيقه قد جرى من خلال تغيير الشروط الأساسيّة التي طُرحت بها هذه المشكلات منذ أيام سومر، وقد تمّ ذلك على حساب كُلَفٍ لم يكن أحدٌ جاهزاً بعد لتقييمها. كان بعض المسلمين متشكّكين منذ البداية بقيمة هذه القوة وهذا الازدهار في أوروبا الجديدة؛ وعندما ثبت بأنّ هذه الحلول لم تكن كاملة، تحرّر الكثيرون من أوهامهم بخصوصها.

لماذا الغرب دون غيره؟

علينا ألا نتوقّع أن نجد معياراً مطلقاً يُمكننا من الحكم على مقدار

عظمة أي مجتمع أو على قيمة إنجازاته في كلّ المراحل التاريخيّة؛ بل إننا تعلمنا أن نكون على حذر حتى من قياس ازدهار مجتمعٍ ما أو تدهوره في مرحلة مخصوصة، تبعاً لمقدار ما يستطيع أن يبذله من قوّةٍ وما يستطيع تدبيره واستغلاله من موارد. إننا في أغلب الأحيان أسرع ما نكون في البحث عن أمارات التدهور الداخليّة، وهو ما يعتقد بعض الدارسين أنّهم قد وجدوه في الحاضرة الإسلامية خلف ما كان يبدو عظمةً ظاهرية في المراحل المتأخّرة. قد يبدو أنّ من الأسلم قياس تقدّم مجتمع ما بمقدار ما شهده من تطوّر تقني وتطوّر في ميدان العلوم الطبيعية، باعتبار أنّ هذه الميادين تُمثّل مؤشّرات على درجة عقلانيّة المجتمع وحريّته الداخلية. في أيامنا هذه، بتنا أكثر وعياً بأنّ العلوم الطبيعيّة، وإن صحّ زعمها بأنّها مفيدة، فإنّها ليست خيّرة بالضرورة؛ بل هذا محلّ شكّ، وليس للعلوم الطبيعيّة أن تزعم بأنّها صالحة أو صحيحة. بالعموم، فإنّ لدينا من الأسباب ما يدفعنا للتشكّك في صلاحيّة المعايير التي تجعلنا فخورين بالإنجازات الغربية الحديثة.

على الرغم من ذلك، حتى لو لم نعد قادرين على إعطاء أي قيمة مطلقة أو حصريّة لهذا «التقدّم» الذي مثّله الغرب الحديث في السنوات الثلاثمئة الأخيرة، فإنّ ذلك لا يُلغي أنّ التقننة وما رافقها كانت إنجازاً إنسانيّاً هائلاً بطريقتها الخاصة؛ لقد كانت (بغضّ النظر عن نتيجتها النهائية) انتصاراً كبيراً أُضيف إلى رصيد الشعوب الغربيّة وإلى قوّة مؤسساتها المحلية، وإلى نشاط حياتها الفكرية والروحيّة وحيويّتها، وإلى ازدهار الجزء الأعظم من سكانها. لقد نبع التحوّل الطفري بالمجمل من حالة الإزهار الثقافي الكبيرة في عصر النهضة الغربي، الذي جعل الغرب يتجاوز ما حقّقه خلال العصور الوسطى العليا من التساوي الثقافي مع الحاضرة الإسلامية. بالمحصّلة، نتج التحوّل الطفري عن نجاح الفكر والإرادة في إدامة بعض جوانب الطاقة الإبداعية والابتكارية التي تجلّت في عصر النهضة وتثبيتها. وهنا يظهر السؤال المهمّ: ما هو الأمر المميّز الذي جعل الغرب يُحقّق هذا الإنجاز دون غيره؟

أوّلاً، علينا أن نتذكّر بأنّ هذا الإنجاز ـ إن تحقّق ـ كان لا بدّ أن يتحقّق في مكانٍ ما دون آخر. فمثلما أنّ الحضارة ذات المستوى الزراعاتي قد ظهرت في موضع واحد، أو في عدد محدود من المواضع، ثمّ انتشرت من هناك لتُغطّي الجزء الأكبر من الكوكب، فكذا لم يكن لنمط الحياة

التقانوية الجديدة أن يظهر في كلّ الأمكنة بين جميع الشعوب المدينية في نفس اللحظة؛ بل كان حتماً أن يظهر أوّلاً في منطقة محدّدة، أوروبا الغربية، ثمّ ينتشر منها إلى الأمكنة الأخرى.

بالطبع، لم تظهر الطرائق والأساليب الجديدة نتيجة ظروفٍ مخصوصة بمنطقة واحدة حصراً. فمثلما أنّ الحياة الحضرية الكتابية الأولى كانت ستكون مستحيلة لولا تراكم العديد من العادات والابتكارات الاجتماعية الصغيرة والكبيرة بين عدد كبير من الشعوب، فكذلك اعتمد التحوّل الثقافي الحديث على عدد هائل من الابتكارات والكشوفات التي تولّدت بين العديد من الشعوب المدينية في نصف الكرة الأرضيّة المأهول، وهي كشوفات ظهر كثيرٌ منها خارج أوروبا. على وجه الخصوص، فإنّ معظم العناصر التكوينية التي قادت إلى التحوّل الطفري، على نحوٍ أكثر مباشرةً، سواء على المستوى المادي أو المعنوي، كانت قد وصلت إلى الغرب، في السابق أو في اللاحق، من المناطق الأخرى. إنّ كثيراً من الابتكارات الحاسمة الأهميّة (بخاصّة الثلاثي المبكر الشهير: البارود والبوصلة والطباعة)، وهي ابتكارات هيّأت الطريق لتطويرات غربية لاحقة، قد وصلت من الصين في الطرف البعيد، وكذا جاء من الصين نظام امتحانات الخدمة المدنية، الذي دخل في القرن الثامن عشر. بهذا المعنى، يبدو الغرب كما لو أنّه الوارث غير الواعي لمشروع الثورة الصناعية المُجهض في أيام حكم سلالة سونغ للصين. أما العناصر التي وصلت من مجتمعات حوض المتوسط الأخرى، بخاصّة من المجتمع الإسلاماتي، فقد كانت أكثر تغلغلاً وانتشاراً ـ وإن كانت أقلّ إدهاشاً ـ بما أسهمت فيه من دفعة كبيرة جداً للعلوم والفلسفة في الغرب، منذ العصور الوسطى العليا.

كان وجود سوق عالمي واسع، يمتدّ على طول الشبكة التجارية الأفرو ـ أوراسية، أمراً لا يقلّ أهميّة عما سبق، وهي شبكة ظهرت تراكمياً إلى الوجود في منتصف الألفية الثانية تحت رعاية المسلمين بالدرجة الأولى. اكتمل التطوّر الداخليّ المندفع للغرب مع توسّع قدرته على الوصول إلى مناطق واسعة ذات كثافة سكانية حضريّة عالية نسبياً، والتي شكّلت السوق العالميّ، بكلّ ما فيه من تنوّع غنيّ. وفي هذا السوق، أمكن مراكمة الثروات الأوروبية وتغذية الخيالات الأوروبية. كان التوسّع التجاريّ الذي تلا

المغامرات الإيبيرية [الإسبانية والبرتغالية] في المحيطات في القرن الخامس عشر والسادس عشر، هو ما استهلّ النموّ الماليّ، الذي أصبح المدماك الأوّل في التراكم الرأسمالي الكبير. من دون التاريخ التراكميّ لكلّ المعمورة الأفرو ـ أوراسية، الذي كان الغرب جزءاً لا يتجزأ منه، لم يكن من الممكن التفكير في التحوّل الطفري الغربيّ.

مع ذلك، لم يكن من الممكن أن يحدث التحوّل في المعمورة بأكملها في وقتٍ واحد؛ إذ إنّ جميع التطوّرات الثقافيّة، في أيّ جزء من أجزاء المعمورة، كانت تبدأ من سياق ثقافيّ محلّي، ثمّ تتمّ استعارة عناصرها من قِبل المناطق الأخرى. وذلك صحيحٌ فيما يخصّ التغيّرات التي شكّلت التحوّل الطفري الكبير. عندما بات الوقت مهيّأً للتحوّلات الثقافيّة، لم يكن لها أن تحدث إلا ضمن ثقافة مخصوصة وضمن حيثيات خلفيّة هذه الثقافة (أي ثقافة الغرب وفقاً لما حدث تاريخياً).

حتى الآن لم يتقرّر ما هو الشيء الذي جعل التحوّل يحدث في ذلك الزمان والمكان فقط. بالطبع، كان من الصعب للغاية أن يحدث التحوّل قبل الألفية الميلادية الثانية؛ فعندها فقط، كان توسّع الروابط التجارية عبر نصف الكرة الأرضية المأهول وتركّزها، إضافة إلى تراكم الابتكارات، قد وصل إلى مستوى كافٍ يُمكن للتحوّل أن يبدأ منه. ثمّ تصبح المسألة هي: أيّ منطقة ستكون أوّل من يركّب عدداً كافياً من الظروف المحليّة المحفّزة على هذا التحوّل. ربّما كان ثمة عدد من التركيبات الممكنة لإنتاج مثل هذا التحوّل الطفري؛ ولا يصحّ أن ينظر الواحد منا إلى التركيبة المخصوصة التي ظهرت في أوروبا الغربية ثمّ يقول بأنّ هذه التركيبة دون غيرها هي ما سيؤدّي إلى هذا النوع من التسارع الكبير في الإنتاجية والابتكاريّة على النحوِ الذي حدث.

يُمكننا أن نفترض بأنّ وجود تقليد ثقافي وموارد اقتصاديّة تشجّع على الاستثمار الصناعي، كان أمراً أساسيّاً: لقد رأينا أنّ دور هذه الاستثمارات قد تنامى عند كلٍّ من الصينيين والغربيين، وأنّه أسهم في منحهم دوراً كبيراً عابراً للمناطق منذ الأزمنة الإسلامية الوسيطة. ولكن، كان ثمّة بالتأكيد ظروف ضرورية أخرى، ولو لتعزيز نتائج التحوّل نحو هذا النوع من

الاستثمار، ومنع انقطاع صيرورته. يُمكننا أن نحدس بعض هذه الظروف التي كانت فاعلة في الغرب[٩]. حظي الغربيون بجملة من المزايا؛ **أوّلاً**، أنّ ترابهم [الزراعي] كان بِكْراً وشاسعاً: فقد كانت هذه المنطقة الواسعة المتصلة جغرافياً والمرويّة جيّداً، على تخوم المنطقة المدينية القديمة، منيعة لوقت طويل أمام أشكال الاستغلال [الزراعي] القديمة بفعل مناخها البارد؛ فما إن تعلّم الأوروبيون زراعتها جيّداً حتى منحتهم فرصة للتوسّع، وفتحت لهم أنماطاً من الاقتصاد المتوسّع تبعاً لذلك. حدث ذلك عند منعطف خاص في تاريخ العالم، عندما باتت العديد من مستحيلات البارحة قابلة للتحقّق (في حين أنّ الحوافز التي وفرتها الوسائل الزراعيّة الجديدة في جنوب الصين، والتي عزّزت من اقتصاد الصين في عهد سونغ، قد أثّرت على منطقة أصغر بكثير من السهل الأوروبي الشمالي الواسع، وربّما كانت أكثر عرضة بكثير للانتكاسات المحلية). لا شكّ أنّ بعض التأثيرات الدقيقة كانت ذات أثر لا يقلّ أهميّة، مثل التأثيرات التي حفّزت المخيال الأوروبي والمتمثّلة في سهولة الوصول إلى المجتمعات المدينية الأخرى (لا تنفصل أوروبا عن جيرانها بحواجز جبليّة كبرى مثل الهيمالايا) ثمّ في عبور الأطلسي (الذي كان ليحدث عن طريق الجزر الشماليّة أو عن طريق البرازيل حتماً، حتى لو لم يغامر كولومبوس بالطريق الطويل من المنتصف؛ في حين لم تكن أيّ رحلة بحريّة صينية في المحيط الهادئ لتحقّق مثل هذا النجاح). علينا أن نضيف أيضاً (وإن كان ذلك أقلّ وضوحاً) مسألة الحريّة النسبية من الدمار العالمي الهائل ومن الغزو الأجنبيّ (خاصّة الاجتياح المغولي) لوقت طويل.

---

(٩) [أضاف المؤلّف هذه الملاحظة: أحياناً يتمّ التأكيد على أهميّة بعض السمات الثقافيّة غير المترابطة لتفسير كيف تمّت مأسسة هذه الاستثمارات وكيف أمكن إدامتها في الغرب فقط وفي ذلك الوقت تحديداً. تتنوّع التفسيرات بدءاً من تأثير التركيبة التي تجمع بين الكتابة الأبجديّة وتقنية الطباعة (وهي نظريّة تقلّل من قابليّة الأبجدية الصينية لذلك)، مروراً باستحضار المزيج بين رؤية المذاهب المسيحيّة في خلق العالم والقيم الوضعيّة التي نضجت وتحرّرت بعد ذلك بقرون، وصولاً إلى التركيبة المكوّنة من المفاهيم والتصورات الإغريقية عن التنظيم العقلاني للمدينة وللعلم، المُشربة إما بالتعاطف المسيحي أو بالنزعة الوضعيّة، أو حتّى بعناية «الشماليين» بالمعدّات المادّية بفعل قسوة الشتاء. تُقلّل جميع هذه النظريات، بالشكل الذي تُطرح به عادة، من شأن إمكانيّة حضور النزعة الوضعية أو العقلانية أو التعاطف أو الصناعة عند بقية المجتمعات البشرية. ربّما تكون جميع هذه العناصر قد أدّت دوراً مهماً بالفعل، ولكنّها، حتّى عندما تُؤخذ تراكمياً، تظلّ بحاجة إلى تكملة من جهة اعتبارات اللحظة التاريخيّة للعالم آنذاك (روبين سميث)].

ربّما مع الوقت (لو كان التطوّر الغربي قد تعطّل في المنتصف) كنا سنشهد تحوّلات مشابهة في مجتمعات أخرى ذات مستوى زراعاتي، عاجلاً أو آجلاً، بحيث كان كلّ مجتمع منها سيشكل معاييره الخاصّة وفقاً لخلفيّته التاريخية. لا يُمكننا استبعاد إمكانيّة أن تُكرّر الصين لاحقاً بعض الإنجازات الناجحة التي شهدتها حقبة سونغ، بما فيها من توسّع هائل ومُفاجئ في إنتاج الصلب والحديد، وتكاثر التطوّرات التقنية الجديدة، والنشاط الثقافي العام الكبير. وعلى الرغم من أنّ هذا المسار قد قُطع وتعطّل بفعل الغزو المغولي الذي أعاد الصين إلى الوضع الزراعيّ، إلا أنّ الأنماط الثقافيّة لا يُمكن أن تسكن إلى الأبد بفعل هذه الأحداث، مثل الكائنات العضوية. يُمكن للمرء أن يتخيل أيضاً ظهور طاقة دفع جديدة وكبرى في الهند الإسلاماتية. ولكن، على أيّة حال، ما إن اكتمل هذا التحوّل في مكانٍ ما، حتى لم يعد ثمّة فرصة لانتظار حدوثه في مكان آخر؛ فهذه التحوّلات، بطبيعتها، ما إن تكتمل، حتّى ينخرط بها جميع الكوكب، وحدوثُها في مكانٍ ما يعني منع إمكانية حدوثها في أيّ مكان آخر.

لفهم هذه النتائج، علينا أن نعود إلى حالة التكافؤ والتساوي التي ظلّت قائمة بين المجتمعات الزراعاتية. ضمن المركّب التاريخي الأفرو ـ أوراسي، كان الصعود الشامل لمستوى القوة الاجتماعيّة في كلّ مكان، صعوداً جليّاً في نتائجه التراكمية. بحلول القرن السادس عشر، كانت أيّ إمبراطورية واحدة، سواء الإسبانية أو العثمانية أو الهندية أو الصينيّة، قادرة بمفردها على سحق السومريين القدامى وهم في أقوى حالاتهم (مثلما فعلت واحدة منها [أي الإسبانية] عندما سحقت الأزتك، التي كانت على مستوى مشابه للسومريين). ولكنّ هذا الصعود كان بطيئاً وتدريجياً. في جميع العصور، كان على أيّ مجتمع في المعمورة أن يتعامل مع المجتمعات الأخرى بنديّة، حتى لو حاز في وقت من الأوقات على تفوّق مؤقّت عليها. على سبيل المثال، تفوّق العرب على البرتغاليين في القرنين الثامن والتاسع، ثم تفوق البرتغاليون لوقت قصير عليهم في القرن السادس عشر، ولكنّ كلا التفوّقين كان تفوّقاً قائماً على بعض المزايا المحلية السطحيّة، فلم يتجاوز أيٌّ من الشعبين الحدود المفروضة على مجتمع ذي مستوى زراعاتي. وفي كلتا الحالتين، أمكن عكس اتجاه التفوّق، لا عبر تحوّل جذري في الشعب

المقهور، بل عبر تغيّر عام في الظروف والمعطيات. في مراحل مختلفة من التاريخ، كان للإغريق والهنود والمسلمين أيامهم العظيمة، ولكنّهم على المدى البعيد كانوا أقرب إلى التكافؤ. ومردّ ذلك أنّ التطوّرات العميقة الجديدة الفعلية كانت، على طول الألفيّة، تنتقل وتُتبنّى تدريجياً في كلّ مكان، خلال أربعة قرون أو خمسة (وفي بعض الأحيان بسرعة أكبر، مثل حالة أسلحة البارود).

إنّ جزءاً من الطابع الطفريّ لهذا التحوّل الجديد هو أنّه أحدث قطيعة مع الافتراضات والمسلّمات التاريخية القديمة وأبطل مفعول عملية الانتشار التدريجي التي كانت تحافظ على التساوي بين المجتمعات المدينية الأفرو ـ أوراسية. في الإيقاع الجديد لوتيرة التغيّر التاريخي، عندما باتت العقود تكفي لحدوث ما كان يحدث في قرون، لم تعد فترة التأخّر الممتدّة لأربعة قرون أو خمسة فترة آمنة. لم تعد عملية الانتشار التدريجي القديم، ثمّ الهضم والتعديل، ممكنة. فخلال وقت قصير جداً ـ على الأقل مع نهاية القرن السابع عشر ـ باتت جميع الشعوب غير الأوروبية تواجه مشكلة التعامل مع النظام الجديد والدخيل للحياة الحضريّة بصورته التي ظهر عليها في الغرب. وما لم تدخل هذه المجتمعات في تحوّلٍ مشابهٍ خاصٍّ بها، تماماً في نفس اللحظة التي دخله بها الغرب ـ وهو أمر تستبعده الاحتمالات ـ فإنّها لن تجد الوقت لاحقاً لتُتابع تطوّراتها الخاصة المستقلّة، مهما كانت واعدة. ثمّ إنّها، لمّا كانت لا تزال تتحرّك ثقافيّاً على الوتيرة الزراعاتية، لم تكن قادرةً أيضاً على تبنّي التطوّرات الغربية سنة بسنة على المسار نفسه الذي سارت عليه (مثلما هو مطلوب لإنجاح هذا النوع من التبني). كانت هذه المجتمعات ذات الأساس الزراعاتي، التي لم تدخل طور التحوّل الطفري، ولم تشترك في حمل الافتراضات الثقافية الغربية الحديثة، مجبرةً على أن تتابع تطوير تقاليدها الخاصّة بوتيرتها الخاصّة، وألا تأخذ من التقاليد الأجنبيّة إلا ما يُمكن هضمه واستيعابه ضمن تقاليدها. وهكذا، ما إن اكتمل شوط التحوّل الطفري الغربي الحديث، حتى لم يعد من الممكن القيام بتحوّل موازٍ له، ولا استعارته جملةً كما هو، مع أنّه تحوّل لا يُمكن الفرار منه في معظم الحالات. لقد انهار تكافؤ مستويات القوة الاجتماعيّة الذي حكم العلاقة بين المجتمعات لآلاف السنوات، ونتجت عن ذلك نتائج مدمّرة في كلّ مكان تقريباً.

ب ـ التحوّل الطفري في الحاضرة الإسلامية

أسهم كلّ ما يخصّ التحوّل الطفري في استحالة جعله معزولاً. لم يكن التحوّل معزولاً حتى في أصوله، إذ إنّه يفترض وجود مركّب تاريخيّ واسع يكون الغرب جزءاً من أجزائه؛ كما أنّ نموّ النزعة التقانوية قد أكّد اعتماده على العالم ككل. سرعان ما باتت ثروات الغرب وحظوظه مرتبطةً بمسار الأحداث حول العالم. لا يُمكن للنزعة التقانوية المتوسّعة بطبيعتها أن تعترف بحدودٍ مصطنعة: فإذا كان أحد الأسواق المحتملة عصيّاً على الاستغلال، فإنّ ذلك سبب آخر يدعو للسعي نحو استغلاله. إنّ من شأن ثقافةٍ منحت الابتكار والاكتشاف هذه المكانة العالية ـ ولم يكن فيها حدود للسعي نحو النشاطية الفاعلة تقنياً، وبالأخص ثقافة انطلقت فيها القدرات اللامحدودة لطاقة الماكينات ـ ألا تعترف بحدود جغرافيّة على نشاطات أفرادها. إنّ روح التنافس الابتكاريّ ستُجبرها بالتأكيد على البحث عن جبهات جديدة وأسواق وموارد جديدة، بل وموضوعات جديدة للدراسة. وهكذا، سرعان ما بات ما يحدث في رانغون [العاصمة القديمة لبورما] أو في زنجبار أو في باتاغونيا [الطرف الجنوبي من أمريكا الجنوبية] أمراً ذا صلة مباشرة بما يحدث لسكان لندن.

مقدم العصر التقني الحديث

هكذا تمّ الإعلان عن مرحلة جديدة في تاريخ العالم، مرحلة لم يعد الجزء الأعظم من البشريّة فيها مُقسّماً بين مجموعة من الحضارات المعزولة نسبيّاً عن بعضها البعض، تحملُ كلّ واحدة منها تقليدها الكتابي الذي تطوّر داخلها ذاتيّاً؛ بل باتت معظم البشريّة تُشكّل مجتمعاً عالمياً تتفاعل فيه الأمم. فعندما أصبحت زنجبار مهمّة على نحوٍ وثيق للندن، جعلت لندن من نفسها مهمّة لزنجبار أيضاً. وخلال وقت قصير، باتت جميع أجزاء العالم مشتركةً فيما حدث في الغرب. إنني أتحدّث بالطبع عن التغيّرات في الظروف القبْلية للجياة التاريخية، لا عن التغيّرات المباشرة في أساليب الحياة اليومية. ولكن، بما أنّ الحياة اليومية في المجتمعات المدينية للمعمورة قد أصبحت تعتمد على توازنات هشّة بين الضغوط التاريخيّة، فإنّ التغيّر على المستوى التاريخيّ لا بدّ أن يكون حاسم الأثر فيها أيضاً.

ثمّة أسماء عديدة لهذا العصر الجديد، وأشهرها هو تعريفه بأنّه عصر «حديث modern». ولكن، لما كان «الحديث» مصطلحاً نسبياً، وقابلاً للتمدّد والانحسار في تعيين الحقبة الزمنية التي يُشير إليها، تبعاً لمعايير واعتبارات أوروبية ضيّقة، فإنّ من المناسب هنا أن نستعمل مصطلحاً أكثر دقّة من وجهة نظر تاريخ العالم. يُمكننا أن نستعمل مصطلح «العصر التقني» للإشارة إلى الفترة التي ابتدأت بالهيمنة الأوروبية على العالم، والتي وضعت نهاية لشكل النموّ والتطوّر التاريخي العالمي الذي ساد منذ أيام سومر؛ تنبع مُلائمة هذا المصطلح من الدور المركزي الذي أدّته النزعة التقانوية والأشكال الاجتماعية المرتبطة بها في هذا العصر.

إنّ الخصائص المميّزة للعصر التقني، كحقبة من تاريخ العالم، هي ظهور النزعة التقانويّة بكامل حلّتها، على الأقل عند جزء من البشرية، ثمّ الآثار الكبرى لهذا الحضور على بقيّة البشرية. إنّ من المغري قراءة خصائص هذا العصر فقط عبر السمات المؤسساتية للنزعة التقانوية في نشوئها التطوّري، التي شكّلت لبّ هذا التطوّر ومحوره. ولكن، حتّى في الدول الأكثر تقدّماً، كان للنزعة التقانويّة قوّتها الاقتحامية irruptive التي أنتجت أحياناً ـ في البلدان الأقلّ تصنيعاً ـ نتائج معاكسة للنتائج المرتبطة بسماتها المؤسساتية المحورية. في العالم ككل، لا تقلّ هذه النتائج الاقتحامية أهميّة عن السمات المحورية.

باتت جميع الأحداث التاريخيّة الآن تحدث في سياق عالميّ متقارب الصلات. إضافة إلى ذلك، لم تتسارع وتيرة الأحداث وحسب، في القرون الأولى على الأقل؛ بل كان تسارعها يتزايد على نحوٍ تضاعفي مستمرّ. في المراكز المتقننة، كلما ازداد الإبداع وازداد عدد المخترعات، انفتح الباب أمام مزيد من الكشوفات والمخترعات وأمام مزيد من التغييرات الجذرية. يُمكن القول بأنّ هناك حدّاً بيولوجياً لهذه العمليّة، هذا إذا لم يتمّ فرض نهاية للعمليّة من خارجها، وما لم تنتهِ إلى كارثة محقّقة؛ ولكنّها في تلك الأثناء كانت ذات أهميّة فائقة للجميع. كانت المراكز المتقننة تفرض وتيرة التغيّر وتُحدّد نوعية الأنشطة المطلوبة والمهمة في كلّ مكان.

فرضت التغيّرات الجذريّة في هذه المراكز استجابات مُعدّلة في كلّ

مكان آخر، حتى عندما لم تكن هناك تغييرات ملموسة تالية لها. يُمكن القول بأنّ العديد من أساليب العيش قد استمرّت على ما هي عليه لوقتٍ طويل من دون تغيّر مادي كبير، ولكنّ ذلك المظهر خادع. ففي كثير من الأحيان، كان هناك في الواقع انحلال في فعاليّتها [أي أساليب العيش القديمة]، قد لا يتمكّن المراقب الخارجي من رصده، وكان لذلك نتائج حاسمة. ولكن، حتى بمعزل عن ذلك، فإنّ المعنى الحيوي لأيّ سمة ثقافيّة واحدة ـ فلنقل مثلاً، أشكال وسائل المواصلات ـ كان يختلف اختلافاً كبيراً بين عصر الحناطير [العربات التي تجرّها الجياد]، وعصر سكك الحديد، ثمّ عصر السيارات. بالمثل، فإنّ بعض أشكال القول، صيغ الاعتقاد مثلاً، تختلف اختلافاً كبيراً بين أن تكون تقليديّة بالمعنى البسيط، أي عندما تعبّر عن تصور عام يحمله «الجميع»، وبين أن تكون تقليدويّة، يحملها المرء على الرغم من رفض الأشخاص البارزين لها، في نوع من الولاء الصريح للماضي المثالي. بالنسبة إلى الشعوب التي كان مصيرها الكلّي محدّداً في سياق تقانويّ، فإنّ معنى أساليب عيشهم ضمن ذلك السياق هو ما يهمّنا تاريخياً، لا استمراريّة أساليبهم على المستوى الشكلي البرّاني. في الوقت نفسه، كان لمعدّل التغيّر في المناطق المتقننة آثار ملموسة كبرى في كلّ مكان. فحتّى في الأجزاء غير المتقننة من العالم، كان التطوّر البيّن والعلني للممارسات السياسية والاقتصادية سريعاً غاية السرعة.

غير أنّ ما أطلق الفعل التاريخي من عقاله في العصر التقني على نحوٍ أكبر مما فعل تسارع الأحداث التاريخية في سياقها العالميّ، كان تغيّر القاعدة الاجتماعيّة للنزعة الابتكارية المتحضّرة. في الأراضي المتقننة، مع تطوّر مجتمع الجماهير، لم يعد التمييز القديم بين النخبة الحضرية الكتابية/العالِمة وجماهير الفلاحين تمييزاً أساسياً؛ وربما حلّ محلّه التخصّص الوظيفي. تدريجياً، مع انتشار النزعة التقانوية في العالم، بات ذلك يحدث في كلّ مكان. ولكن، في تلك الأثناء، في المناطق غير المتقننة، فإنّ ما كان مهمّاً ومبدعاً في النشاط الثقافي لم يكن هو المشكلات المرتبطة بالنخبة الحضرية في المجتمع الزراعي، بل بالنخب غير المتقننة في العالم التقانوي.

كانت الحقيقة المهيمنة على تاريخ العالم (بما هو تاريخ للعالم) في العصر التقني هي التعارض الكبير في القوة الاجتماعيّة بين المجتمعات

المتقننة والمجتمعات غير المتقننة أو الأقل تقننة. لقد خلق ذلك فجوةً في القوّة، أو إن أردنا التفاؤل، فجوةً في التطوّر والتنيمة، وهي فجوة قامت منذ البداية بتقسيم العالم إلى مجموعتين من الشعوب، مرتبطتين معاً على نحوٍ لا فكاك منه، وإن كانتا تواجهان صعوبة وحيرة كبيرتين في فهم بعضهما البعض. نجد صورة هذه الحيرة شاخصةً في عبارة [روديار] كبلينغ الشهيرة: «الشرق شرق والغرب غرب، ولن يلتقيا». يكشف هذا السطر عن حدّة فجوة التطوّر هذه. كانت النقطة الأساسيّة هي ما إذا كان بإمكان مجتمع قوميّ ما، ككل، أن يسير على خطا الأنماط الجديدة للتطوّرات التي سارت عليها الدول الغربيّة الأكثر تقدّماً. هكذا، كان من أمكنهم ذلك قادرين بالعموم على الحفاظ على شيء من تكافؤ القوّة، أو على الأقل على مظهرٍ من هذا النوع؛ أما من لم يتمكّنوا من ذلك [أي من السير على خطا الغرب]، ووجدوا أنفسهم مع ذلك خاضعين للسوق العالمي نفسه وللمركّب السياسي نفسه، فقد أخذ موقفهم القويّ نسبيّاً يزداد سوءاً؛ وقامت نفس القوى التي بنت الاقتصادات والثقافات في الدول المتقدّمة بهدم ثقافتهم واقتصادهم، وأصبحوا من ثمّ بلداناً «متخلّفة/ غير نامية»، بمعدّلات استثمار منخفضة[١٠].

---

(١٠) إنّ أفضل بيان نظريّ، بصورة مختصرة، حول الجانب الاقتصادي من نتائج التحوّل الاقتصادي على الأجزاء غير الغربية من العالم هو ما نجده في عمل غونار ميردل **الأراضي الغنية والفقيرة: الطريق إلى الازدهار العالمي**، الذي نُشر بالإنكليزية بعنوان **النظرية الاقتصادية والمناطق المتخلفة**.

Gunner Myrdal, *Rich Lands and Poor: The Road to World Prosperity* (New York: Harper and Brothers Publishing, 1957), English title: *Economic Theory and Underdeveloped Regions* (1957).

وهو يُشير إلى أنّ آلية عمل السوق من دون عوائق تميل إلى تعظيم التفاوت الأوّلي عبر تراكم النتائج التي بدأت من فروق ضئيلة، وبأنّها تقوم بمضاعفة الفروقات بين المناطق بخاصّة، بحيث تُكافئ المزايا التي تحظى بها أيّ منطقة، في حين تُعاقب المناطق الأخرى التي تشترك معها في بنية السوق ذاتها. كما أنّه يلاحظ بأنّ التطوّر الاقتصادي في منطقةٍ ما يميل دوماً إلى أن يُحدث آثاراً عكسية، تتسبّب بكساد الاقتصاد في الأمكنة الأخرى، الأمكنة التي يجب أن تنافس المنطقة الأكثر تطوّراً، ضمن ظروف لا تصبّ في صالحها على نحوٍ متزايد؛ إنّ «التأثيرات الانتشارية»، التي تحملها التطوّرات الاقتصادية معها، والتي قد تحفّز التطوّر في المناطق المجاورة، عادةً ما تكون أضعف بكثير من الآثار العكسية. يكشف السوق العالمي في القرن التاسع عشر عن هذا المبدأ بوضوح، وهو ما نجح ميردل في تقديمه. مع الأسف، فإنّ العديد من منظّري التنمية الاقتصادية يفشلون في فهم ذلك؛ فكثيراً ما يفترضون بأنّ جميع الشعوب قد بدأت «من الصفر»، أو بأنّها، إن كانت قد بدأت متأخّرة، بدأت مع مزايا تكفل لها التفوّق لاحقاً بفضل المهارات التقنية التي توفّرها الدول المتقدّمة. [أضاف المؤلّف الملاحظة التالية: في المناطق غير الغربية التي شهدت عهداً طويلاً من التحضير والزراعة، والمُدمجة =

أسهمت فجوة التطوّر في منح معنى جديد للنظرة المتمركزة إثنياً. بات مصطلح «الغربي الحديث Western» يُطبّق على نحوٍ فضفاض على البلدان المتقننة، على الأقل، بقدر ما إنّ له ارتباطاً بأوروبا. بهذا المعنى، بات هذا المصطلح يشمل الأراضي المسيحية في شرق أوروبا بقدر ما يشمل الغرب occident بالمعنى الدقيق للكلمة. بات مصطلح «شرقي Eastern» مقابلاً فضفاضاً لـ «غربي»، على الأقل بقدر ما إنّ البلدان «المتخلّفة» تمتلك ثقافة مدينية وتشترك في المركب التاريخي للمعمورة: فقد باتت تنطبق [أي لفظة شرقي] على جميع الأجزاء الإسلامية ـ الآسيوية من العالم، من المغرب الأقصى في غرب أوروبا إلى الشرق الأقصى الصيني ـ الياباني. إنّ هذين المصطلحين مشروعان فقط بمعنًى محدّد تمام التحديد إن كان ولا بد، ولا يصحّ استعمالهما إلا في سياق العصر التقني للإشارة إلى الوضعية التاريخية المخصوصة التي تعبّر عنها هذه المصطلحات على نحوٍ فظّ (خاصّة في القرن التاسع عشر).

آمل أن يكون قد اتضح للقارئ بأنّ مشكلات الشعوب المسلمة في القرن التاسع عشر وما تلاه ليست ناجمةً عن «تأخّرهم» عن المعايير المعتادة من التقدّم الثابت، وأنّها لا يُمكن أن تُعزى إلى العيوب المتأصّلة في الثقافة الإسلاماتية، سواء أكانت ظلاميّة دينية أم عجزاً سياسياً كما يُفترض عادةً. وبالطبع، لا يحقّ لنا الحديث عن أنّ انهيار القوة الإسلاماتية كان مثالاً عن قانون بيولوجي يجعل الحضارة تنتقل من طور الازدهار إلى الشيخوخة ثمّ الأفول، كما لو أنّها كائن عضوي. إنّ أقصى ما بإمكاننا هو القول (باستعمال المصطلحات الاقتصادية بدلاً من البيولوجية) أنّ المجتمع قد يشجّع الاستثمار في نوعٍ معيّن من الفرص على نحوٍ مكثّف بحيث يعجز عن حشد موارده بسرعة في اتجاهات أخرى عندما تتضافر الظروف التي تجعل نوعاً آخر من الاستثمار أكثر فائدةً؛ أي، الثقافة الإسلاماتية بقدر ما برعت وتفوّقت في تلبية احتياجات العصر الزراعي بقدر ما كان ذلك عائقاً عن

= جيّداً في ما كان قد أصبح مركّباً ذا نطاق عالميّ (في مقابل المناطق النائية غير المدينية)، كانتْ إحدى النتائج العكسية هي أنّ الانفجار السكاني قد حصل قبل التصنيع، ومن ثمّ فإنّ ذلك قد جعل من إنتاج فائضٍ زراعيّ ـ وهو أمر ضروريّ في المرحلة الانتقالية نحو التصنيع ـ أمراً شديد الصعوبة داخلياً (روبين سميث)].

تقدّمها إلى ما بعده، على الرغم من أنّها أسهمت في تهيئة الأرضيّة لهذا التقدّم. ولكنّ حكماً كهذا لا يخلو هو الآخر من بعض التشكيك في صحّته؛ إذ إننا لا نمتلك أرضيّة حقيقية لكي نفترض بأنّ التحوّل ـ إن لم يحدث حيث حدث وحين حدث ـ كان سيحدث لاحقاً ضمن الوضعية الإسلاماتية.

إنّ الرؤية التي أقدّمها رؤيةٌ تخالفُ جذرياً الصورة ذات النزعة الغربيّة عن تاريخ العالم، التي لم يقتصر القبول بها على معتنقي النزعة الغربية، بل بات يُسلّم بها معظم المسيحيين واليهود الغربيين المُحدثين بدرجة أو بأخرى. إنّ هذه الصورة ـ التي تنطوي على استمرارية مباشرة للمفاهيم القروسطية الغربية ـ تُقسّم العالم إلى ثلاثة أجزاء: الشعوب البدائية، التي لا تمتلك تاريخاً بالمعنى الحقيقي كما يُفترض؛ والمشرق، الذي أنتج ثقافات كبرى في بعض المراحل، ولكنّه، بسبب افتقاره إلى حسّ التناسب السليم، قد عَلِق في تلك النقطة وبدأ بالانحسار؛ وأخيراً الغرب الحديث (الذي يتألّف، وفق الصيغة الاعتباطيّة، من الإغريق الكلاسيكيين، ثمّ اللاتين الغربيين)، حيث قدّمت عبقرية الإغريق الكلاسيكيين حسّ التناسب السليم، الذي أنتج في النهاية مبادئ الحقيقة والحرية ثمّ التقدّم، والتي، وإن كانت في البداية أقلّ عظمةً مما قدّمه المشرق، قادت في النهاية الغرب بالضرورة إلى الحداثة وإلى السيادة على العالم. تبعاً لهذه الصورة، فإنّ الثقافة الإسلاماتية، بوصفها تجلياً متأخّراً لـ«المشرق»، كانت ـ في أفضل الأحوال ـ إعادةَ صياغةٍ متأخّرة للإنجازات الثقافية الأولى، ولا بدّ لها أن تعود سريعاً إلى الجمود «المشرقي» المعتاد. وهكذا تمّ تأويلها من قِبل العلماء الغربيين المُحدثين بالإجماع. على الطرف الآخر، تمّ النظر إلى الحداثة بوصفها المرحلة الأخيرة من تقدّم طويل الأمد، تجسّد على نحوٍ طبيعيّ في الغرب الحديث. وتبعاً لهذه الصورة، يتحدّث الكثيرون عن «تأثير الغرب الحديث» ـ لا تأثير النزعة التقانوية ـ في الحاضرة الإسلامية، كما لو أنّ المواجهة كانت بين مجتمعين، لا بين عصرين؛ وكما لو أنّ التقدّم الغربي الحديث قد وصل أخيراً إلى النقطة التي لا يُمكن للمسلمين الإفلات منها، لا أنّه شيء جديد حدث للثقافة الغربية الحديثة، وأثّر نتيجة لذلك على الحاضرة الإسلامية وعلى العالم ككل. إنّ من أعراض هذا الموقف التأريخ للعصر الجديد بدايةً من عام ١٥٠٠، منذ الصلة الأولى الكبرى بين الغرب الحديث والحضارات

الأخرى، بدلاً من التأريخ له بعد قرنٍ من ذلك، عندما بدأت النزعة التقانوية الفعلية بالانتشار والتسيّد؛ كما لو أنّ ما كان مهمّاً لم يكن المستوى الجديد من العملية الاجتماعية في العالم، الذي تصادف أن ظهر في الغرب الحديث، وإنّما الامتداد الجديد للغرب الحديث، الذي تصادف أن تقدّم إلى مستويات جديدة.

لقد واجهنا هذا النوع من التفكير في التاريخ الإسلاماتي من قبل. وقد حاولتُ على طول هذا العمل أن أكشف جملة التصوّرات المغلوطة الراسخة، التي تؤدي إلى طرح أسئلة خاطئة وإلى إساءة قراءة الأدلّة، وحاولت أن أبيّن كيف شوّه ذلك من دراسات الإسلاميات. ومثلما أشرتُ في التأطير التلخيصي الذي فصّلته في توطئة الكتاب الرابع، تشكّل كثيرٌ من هذه التصوّرات المغلوطة جزءاً لا يتجزّأ من النزعة الغربية في النظر إلى العالم. ولكن، ربما لا يظهر تأثير نظرة النزعة الغربية إلى العالم في التأريخ التقليدي للعالم الإسلامي أكثر مما يظهر في تصوّراتنا عن علاقة الحداثة بتاريخ المسلمين[١١].

(١١) انظر أيضاً قسم تاريخ دراسات الإسلاميات (في مقدّمة الكتاب الأول)، للمزيد حول تطوّر انحيازات النزعة الغربية. لقيت النزعة الغربية ونظرتها للعالم تعبيراً أولاً وكبيراً عن نفسها في فلسفة هيجل عن التاريخ؛ ولا تزال خطوطها حاضرة في العديد من محاولات وضع توليفات تاريخية عالمية. وهي نظرة تضع العديد من الصعوبات والعراقيل في وجه التعامل مع الإسلام والثقافة الإسلاماتية. منذ العصور الوسطى، كان يُنظر إلى الإسلام بوصفه محاكاة محرّفة للغرب ومنافساً محكوماً عليه بالفشل؛ ثمّ إنّ تزايد حضوره بشكل كبير في وقت متأخر يتوافق مع التصورات القديمة عن المسيح الدجال antichrist، ولكنّه حجر عثرة أمام تصوّرات التقدّم التي قدّمها عصر التنوير. بعد تراجع التهديد العثماني، بات من الأسهل تجاهله، لا في الأعمال التاريخية فقط، بل أيضاً في الفلسفة ودراسات الدين، وكثيراً ما تمّ ذلك مع شيء من وخز الضمير. تسبّب الإسلام بصعوبات جمّة حتى لشبنجلر وتوينبي، اللذين حاولا الخروج بقوّة عن نظرة النزعة الغربية للتاريخ (وإن ظلّت التصوّرات الغربيّة الحديثة عن سقوط روما ذات بعد توجيهي عندهما)؛ عند كلّ منهما، كان تاريخ الحاضرة الإسلامية شاذاً على نحو غريب. وحتى في العمل اللافت لوليام ماكنيل، **صعود الغرب** ـ الذي يُمكن اعتباره أوّل تأريخ أصيل للعالم ـ نجد بأنّ تأثير النزعة الغربية وتصوّراتها لا يزال حاضراً في النظر إلى تطوّر الإسلام ونشأته، على الرغم من وعي التوينبي بأهمية الثقافات غير الغربية وتأثير النظرية الانتشارية الأنثروبولوجية في تشكيل عمله (وعلى الرغم من استشهاده الكريم بالمسودات الأولى من هذا العمل [أي مغامرة الإسلام] بوصفه مساهماً في تكوين رؤاه). انظر:

William McNeill, *The Rise of the West* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1963).

إنّ ما يُقلقني في عمله ـ أكثر من موقفه الفوقي تجاه الإسلام، أو حتى أكثر من تصوره عن جموده بعد مرحلة الخلافة العليا ـ هو إصراره على المبالغة في التأكيد على السمات المحورية لـ«الغرب =

جيل ١٧٨٩

يشكّل الرجال والنساء الذين عاشوا ما بين ١٧٧٦ و١٨١٥ جيلاً واحداً بالمعنى الضيق للكلمة، وهو جيل مثّلت سنة ١٧٨٩ ذروة ما شهده. لم يشهد هذا الجيل المُثير للعجب أحداث الثورة الفرنسية الكبرى وحسب، بل شهد أيضاً قيام الجمهوريات الأمريكية الجديدة [في القارّتين الأمريكيتين] وموجة الاضطراب النابليوني عبر القارة الأوروبية؛ وهي مرحلة جديرة بأن تُقارن بالزلازل التي تُعدّل الضغط الذي يتولّد بين الصخور. فعلى امتداد حقبة التحوّل الطفري الكبير، تراجعت قدرة أشكال الحياة الاجتماعية والسياسيّة على التعبير عن التوازنات الحقيقية الاجتماعية والسياسية إلى أقصى حدّ، وظلّت هذه الأشكال تستجيب للبواعث الجديدة ببطء. في جيل الذروة هذا، حصل استسلام مفاجئ للتوتّر الناجم عن ذلك، فتمّ تعديل أنماط المجتمع - مثلما تنزلق الكتلة الصخرية على الصدع - بما يتوافق، بدرجة أو بأخرى، مع الحقائق التقانوية الجديدة. لا يكفي طور التعديل المفاجئ هذا لتفسير جميع التحوّلات الكبرى لهذا الجيل؛ فبعضها، مثل تزايد الإنتاج المعتمد على الماكينات البخارية في نفس الجيل (١٧٨٥)، كان أيضاً يمثّل لحظة ذروة لعمليّات تراكمية أخرى. ولكنّ هذه العمليات أيضاً قد تسرّعت أو فُعّلت قسراً بفعل الأحداث المحفّزة لذلك العصر. لقد أصبحت حوادث ذلك الجيل فاتحةً لعصر جديد من خلال تكثيف العمليّة التراكمية القائمة أصلاً، في تلك اللحظة ذات الظروف المنفتحة والمائعة، عندما وهنت الوضعية الاجتماعيّة وتراخت قبضتها أكثر وأكثر وأمكن تعديلها.

يصحّ الأمر نفسه فيما يخصّ ما شهده ذلك الجيل أيضاً من تأسيس الهيمنة الأوروبية العالمية. أصبحت الهيمنة حقيقة سياسيّة لا مناص منها في جميع الأجزاء المدينية في نصف الكرة الأرضي الشرقي مع نهاية المرحلة النابليونية؛ لم يكن ثمّة مدّة فاصلة من الإبطاء أو التأخّر بين الانقلاب الحاصل في الداخل والانقلاب في الخارج. في القرن الثامن عشر، كانت القوّة الأوروبية في المناطق الإسلامية - الآسيوية تنمو، ولكنّها لم تكن حاسمة التأثير بعد، ولم تكن قد استقرّت بما يكفي بعد ليتمّ أخذها بالحسبان

= الحديث» (والتي يُشكّلُ موقفُه من الإسلام نتيجةً لازمة عنها).

على نحوٍ مطّرد، لا في الداخل ولا في الخارج. كانت القسمة البابوية للعالم بين الإسبان والبرتغال مجرّد بادرة تعبّر عما سيحدث(*)؛ فلم يكن العالم في يد البابا ليتصرّف به. كانت الصراعات الأخيرة بين الفرنسيين والبريطانيين والهولنديين، في الجزء المديني من العالم، في أساسها صراعاً على المحطات التجارية، ثمّ ـ بدرجة ثانوية وضمن ظروف مشجّعة ـ على النفوذ في قصور حكام بلاد البحار الجنوبية. (إنّه لحكم استباقيّ وغير مشروع أن يحاول بعض المؤرخين وصف الحروب الإنكليزية ـ الفرنسية في القرن الثامن عشر بأنها «حروب عالمية»). كان الصينيون لا يزالون قادرين مثلاً في وقت متأخر من القرن الثامن عشر على صدّ الروس عن مناطق تقع على نقطة متساوية البعد عن عاصمتهم وعن العاصمة الروسية. ولكن، خلال الحروب النابليونية، طوّرت القوى الأوروبية إمكاناتها العسكرية والاقتصاديّة إلى أقصاها، وأصبحت في أثناء العملية أكثر قدرةً على التدخّل في الشؤون الداخلية لبلاد المسلمين.

بحلول زمن مؤتمر فيينا، الذي مثّل البذرة الأساسية لنظام الوفاق الأوروبي(**) Concert of Europe، كانت القوى الأوروبية قد باتت في موقع يؤهلها لإصدار بيان جاد مشابه لما أصدره البابا استباقياً في الماضي. على امتداد القرن التاسع عشر، استتبّت شؤون المناطق المتنائية في العالم بين أيدي هذه القوى [الأوروبية]. باتت جميع المناطق المدينية المتبقية في نصف الكرة الأرضيّة خاضعة سياسياً لرحمة الأوروبيين، على الرغم من أنّ السكان المحليين والأوروبيين لم يُدركوا هذه الحقيقة في بعض المناطق في البداية على الأقل. أما في الصين واليابان في الشرق الأقصى، فقد ظلّت صورة التحوّل السياسي العالمي غير واضحة، بل ومتنكّرة الملامح لبعض الوقت، مع أنّ السنوات النابليونية كانت مؤثّرة على نحوٍ دقيق هناك أيضاً (ولعلّ أحد

(*) أبرزها معاهدة توردسيلاس (١٤٩٤)، التي صادق عليها البابا يوليوس الثاني (١٥٠٦)، والتي تقضي بتقسيم مناطق النفوذ بين البرتغاليين (شرقاً) والإسبان (غرباً) برسم خطّ طول وهمي يمرّ إلى غرب رأس الرجاء الصالح ويحاذي الساحل الغربي لإفريقيا (المترجم).

(**) الوفاق الأوروبي، هو حالة من توازن القوى، سادت بين القوى الكبرى في أوروبا بعد نهاية الحروب النابليونية (١٨١٥) وامتدّت إلى ثورات ١٨٤٨ (ربيع الشعوب). تلت ذلك مرحلة من صعود القوميات وإعادة صياغة الدول (وحدة إيطاليا وتأسيس ألمانيا). ثمّ أعيد استئناف الوفاق الأوروبي منذ عام ١٨٧١ إلى بداية الحرب العالمية الأولى ١٩١٤ (المترجم).

المؤشرات على ذلك هو تجارة الأفيون، التي بدأت تشهد نموّاً كبيراً آنذاك). احتاج الأمر إلى زمن الجيل التالي، كي يتمّ الاعتراف بالقوة الكاسحة للغرب الحديث. أما الأجزاء الرئيسة من النطاق الإسلاماتي، وهي الشريحة الأكبر في نصف الكرة الأرضية الشرقيّ، فقد تغلّب عليها الأوروبيون على الفور، تارةً عن طريق الغزو الصريح، وتارةً عن طريق التدخل الناعم. وقد كانت هذه الحقيقة واضحة للعيان هناك بما لا يدع مجالاً للشكّ. في مصر لبعض الوقت، وفي الهند وماليزيا لوقت أطول، خضع السكان المسلمون في المناطق الداخلية أمام قوة السلاح الغربي الحديث. في أمكنة أخرى، بخاصّة في الجزء الأكبر من الإمبراطورية العثمانية، أسفر جيل ١٧٨٩ عن اعترافات صريحة لا يُمكن التراجع عنها بتفوّق القوة الغربية. في كلّ مكان تقريباً في الجزء الإسلاماتي من العالم، وما يحويه من جيوب مسيحية وهندوسية وبوذية، تعلّم هذا الجيل بأنّ المعطى الأساسيّ الذي يجب أن يتعامل معه رجال الدولة والتجار، بل والمفكّرون الأكثر جرأة، هو أوروبا العصر التقني. لقد كان جيل ١٧٨٩ جيلاً مصيريّاً، لا في أوروبا وحدها، بل في كلّ مكان آخر.

لم يكن ما حدث مجرّد نتيجة عرضيّة لتطوّر مفاجئ داخل أوروبا، وإنّما كان مشابهاً في آليته الداخليّة جزئياً لما حدث في أوروبا نفسها. إلى درجة ما، فإنّ تأسيس الهيمنة الأوروبية الفاعلة على العالم كان (مثل الثورة الصناعية الإنكليزية) تكثيفاً، دفعت به ضغوط الوضعية المضطربة الهائجة داخل أوروبا، لنزوعٍ ظلّ كامناً لبعض الوقت: في وجه المشكلات الجديدة داخل أوروبا، اكتشف الأوروبيون قوى كانوا بالكاد واعين لها في السابق، وطوّروها مزيد تطوير. غير أنّ تأسيس الهيمنة الفاعلة كان أيضاً استجابةً في بعض الحالات على الأقل، لعمليّة التعديل والتأقلم (التي عجّلت بها ولا شكّ الأحداث الأوروبية) داخل أراضي المسلمين، التي كان الحضور الغربيّ فيها كبيراً في القرن الثامن عشر. على نحوٍ غير ملحوظ تقريباً، عملت أنشطة الغربيين الأقوياء حديثاً على زحزحة التوازن الداخلي للقوى داخل بلدان المسلمين، إلى أن وصل التوتّر بين الشكل والواقع في بعض الأمكنة إلى درجةٍ باتت الأنماط القائمة معه غير قابلة للدفاع عنها. ومثلما حصل في أوروبا، حصلت عمليّة من التعديل والتأقلم مع التوازنات الجديدة. غير أنّ

التناقضات كانت من نوع آخر، ومن ثمّ فإنّ عمليّة التعديل كانت مختلفة عن نظيرتها في الغرب الحديث.

بينما كانت عمليّة التعديلات في الغرب الحديث تتوخّى مأسسة صيرورة تقننة المجتمع على نحوٍ رسميّ صريح، وهي العمليّة التي كانت قد تطوّرت في جوانب عدّة من جوانب الحياة، فإنّ ما كان مطلوباً في المناطق الإسلامية - الآسيوية وغيرها من المناطق التي شهدت مثل هذه التعديلات الكبرى آنذاك، هو تنظيم علاقات القوّة التي نشأت عبر فجوة التطوّر وترجمتها إلى واقع جديد. مع انهيار صناعات الترف وتجارته بفعل المنافسة الغربية الحديثة، اختلّ التوازن الداخلي للمجتمع بأكمله(١٢). مع ضعف نخب التجارات القديمة، غاب العنصر المهمّ في المجتمعات الإسلاماتية، وهو العنصر المنحاز ضدّ التوجّه الزراعي؛ ثمّ لمّا باتت العديد من القرارات السياسيّة تُتخذ بالتركيز على الغرب الحديث الجديد، أصبحت العناصر الحاكمة القديمة فاقدة الأهلية (وتضاعفت عدم أهليّتها محليّاً بفعل الضعف الداخلي المتزايد للإمبراطوريات الكبرى في القرن الثامن عشر). إضافة إلى ذلك، في الوقت نفسه الذي تمّ فيه تقويض الأسس القديمة للنظام والازدهار، فتحت العلاقات الاقتصادية الجديدة مع الغرب الحديث إمكانات جديدة للشراء - والبيع - وحظيت بأهميّة غير عادية.

إذاً، اتخذت التعديلات الجديدة صورة ما يُسمى بالنظام «الاستعماري»: نظام مكمّل في الحكم والاقتصاد تابع لواحدة من البلدان الغربية الحديثة. بالعموم، كانت البلدان التابعة تنتج بعض المواد للتصدير - غالباً من المواد الخام - لكي تُغذّي العمليات الصناعية القائمة في الغرب الحديث؛ في مقابل ذلك، تحظى هذه البلدان بسلع رخيصة من الدول الصناعية الغربية الحديثة. في المقابل، أسست البلدان التابعة كيانات سياسيّة يُمكنها أن تحافظ على نوع من النظام الضروري للحفاظ على هذه التجارة ومنع أي محاولة محليّة

(١٢) [أضاف المؤلّف الملاحظة التالية: كان الحكام المسلمون في جيل ١٧٨٩ يحاولون بالفعل معالجة الحالة التي كانت تتطوّر على طول القرن الثامن عشر، بما في ذلك اختفاء حرف الترف بين المسلمين، وما نتج عن ذلك من تقويض أساس الازدهار الحضري المستقلّ عن القاعدة الزراعية. لقد كانت الوضعيّة مدمّرة على نحو خاصّ في المناطق المسلمة التي شهدت سابقاً قدراً عالياً من التحضير (روبين سميث)].

للانحراف عن هذا النهج: غالباً ما كانت تلك أشكالاً من الحكم المطلق، قادرة على استئصال بؤر السلطة البديلة المعتادة في الأزمنة ما قبل التقنية. في المناطق الأكثر تضرّراً، نشأ النظام المكمّل التابع الجديد على الفور، مع آثار ثورية. أما في الأمكنة الأخرى، فقد تأسّس واستقرّ تدريجياً على امتداد القرن. في كلتا الحالتين، لم يكن ثمّة فارق حاسم سواء أُوجد نظام حكم غربيّ حديث مباشر أم لا.

سأتناول ثلاث حالات صارخة توضّح الأشكال المختلفة لصيرورة قدوم العصر التقني إلى المجتمعات الإسلاماتية. وقعت بلاد البنغال تحت الاحتلال في العقود السابقة للثورة الفرنسية، وكانت قاعدةً للاحتلال البريطاني لعموم الهند في العقود التالية؛ وفيها أسّس الغربيون بأنفسهم نظام حكم تابع لهم. أما في مصر، فعلى الرغم من الاحتلال الفرنسي القصير لها، فإنّ انقلاب الحال قد تمّ على يد مجموعة من الرجال المحليين، الذين استجابوا للتحدي الجديد ذاتيّاً؛ وهي نفس الحالة التي شهدتها الإمبراطورية العثمانية بالعموم. وأخيراً، عند التتار في حوض الفولغا، سنرى بأنّ المجتمع المسلم قد اشترك في التحوّل الطفري الغربي الحديث من الداخل بدرجة كبيرة (وأدى بالتالي دوراً كبيراً في تأسيس نظام تابع في البلدان المسلمة الأخرى).

النظام الجديد في البنغال والهند

يمثّل الاحتلال البريطاني للهند حالة كلاسيكية من حالات الاحتلال والحكم الأوروبي الصريح لمنطقة كبرى من مناطق الثقافة الإسلامية؛ كما أنّه يُوضّح عَرَضاً على نحوٍ مفيد طبيعة التحوّل الذي أتى على الأوروبيين أنفسهم ما بين القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، ويُبرز طبيعة التحوّل الطفري وآثاره. يُمكن أن يُقال بأنّ الغزو العلنيّ كان مجرّد تعبير خارجيّ عن تغيّر العلاقة بين بريطانيا وسكان الهند، وهو تغيّر لم يكن يقلّ أهميّة وأثراً في جميع جوانب الحكم البريطاني.

على الرغم من أنّ القوة والهيبة البريطانية كانتا تتعاظمان في الهند في القرن الثامن عشر كما رأينا، إلا أنّ المجتمع البريطاني التجاري في سواحل البنغال وأندرا، وفي مدن مدراس وومباي، ظلّ قائماً على أساسٍ لا

يختلف كثيراً عما كان عليه قبل قرنين من الزمن. كان نهب البنغال يمثّل بالطبع القوةَ الجديدة للأوروبيين؛ ولكنّ هذه القوّة كانت لا تزال آنذاك تعبّر عن نفسها ضمن مُسلّمات الزمن السابق وافتراضاته، عندما كانت أقلّ قوة؛ ومن ثمّ فإنّها كانت قوّة غير مسؤولة على نحوٍ منقطع النظير. عاش البريطانيون بالأساس كأنداد مساوين للسكان المحلّيين المشتغلين بالتجارة، وشاركوهم غنائم البنغال وبهار. كان البريطونيون(*) Britisher معروفين باتخاذهم دوراً للحريم وفقاً للعرف المحلّي(**) ـ وأصبحوا وكلاء رسميين للإمبراطور التيموري ـ واستمرّوا بطبيعة الحال باستعمال اللغة الفارسية في الإدارة. بعد خراب البنغال بفعل هذه المواقف القديمة، أدرك البريطانيون بوضوح ضرورة السيطرة على القوّة الجديدة للأوروبيين إذا ما أرادوا أن تظلّ التجارة مربحة (ومن سيقوم بذلك إن لم يقم به الأوروبيون؟). كانت إصلاحات وارين هاستينغز، الذي أرسى دعائم الحكم البريطاني المباشر في البنغال (١٧٧٢ ـ ٨٥)، إصلاحات مطلوبة تحديداً لتحقيق المصالح التجارية. ولكنّها كانت إصلاحات متقدّمة عن عصرها. قوبلت هذه الإصلاحات بمقاومة كبيرة من البريطانيين المحليين، حتى إنّ زملاءه قدّموه إلى المحكمة. وفي هذه المحاكمة المطوّلة (١٧٨٨ ـ ٩٥)، اطّلع البريطانيون في الوطن لأوّل مرّة اطلاعاً معمّقاً على حال البريطانيين في الهند، وهالهم ما رأوه. تمّت تبرئة هاستينغز، ولكنّ الرأي العامّ أدان شركته. كان احتجاج الجمهور البريطاني العام تأكيداً لما أثبته قرنٌ ونيف من المسؤوليات العالية في الهند؛ ذلك أنّ فصول المحاكمة قد جرت في خضم عاصفة الثورة الفرنسية.

كان ما وجده الجمهور صادماً للغاية في الأساليب البريطانية في الهند، أموراً متأصّلة بعمق في تلك الأساليب، حتى إنّ مُصلحهم هاستينغز قد وجد نفسه متهماً بشيء من ذلك؛ وهي أمور لم تكن لتصدم أحداً في زمن دريك(***). إنّ ما صنع الفارق هو ارتقاء معايير المسؤولية الحكومية:

(*) وهي لفظة استعملت في الهند بخاصّة لوصف البريطانيين. لا تختلف لغوياً عن british غير أنها كانت تنطوي على دلالة تحقيرية (المترجم).

(**) تزوّج بعضهم عدّة زوجات واعتادوا ستر نسائهم في بيوت مخصوصة منفصلة عن بقية أجزاء البيت الذي يتحرك فيه الرجال (المترجم).

(***) لعله فرنسيس دريك (١٥٤٠ ـ ١٥٩٦)، القبطان البحري الإنكليزي الطوّاف وتاجر الرقيق =

التوقّع بأنّ الحكومة يجب أن تُنظّم بفعالية واطراد كأداة خالصة للنظام المدني، لا بهدف تحقيق السلطة والمجد. هوجم هاستينغز مثلاً لأنّه ساعد حليفة حاكم أوَدَه (المسلم) في سهل الغانج على سحق جيرانه من مسلمي الروهيله، الذين كانوا محلّ مديح في لندن بوصفهم «قوماً أحراراً» يحكمون أرضهم بكفاءة. بات على البريطانيين الآن أن يحترموا النظام والقانون قبل كلّ شيء، حتى في الخارج. كان أحد المآخذ الرئيسة على هاستينغز هو أنّه حثّ حاكم أوده على خداع قريباته الإناث وسلب أموالهنّ (لتسديد الديون البريطانية) بعد أن كان البريطانيون قد ضمنوا لهنّ عدم حدوث ذلك (وهو ما يُمثّل تدخلاً للعناد الشخصي فيما ينبغي أن تكون إدارة تقنية نزيهة ولاشخصية).

ردّدت النبرة الأخلاقية العالية الساخطة في المحكمة صدى الرومان القدماء. هاجم [إدموند] بيرك(*) هاستينغز بخطاب يستحضر خطاب شيشرون ضدّ فيريس(**). كانت هذه النبرة الأخلاقية في حدّ ذاتها عنصراً مهمّاً في الاحتلال البريطاني للهند. ولكنّها أدّت عمليّاً إلى مجموعة من النتائج المختلفة عن النتائج التي رافقت هذه النبرة في روما، وعند العديد من الشعوب الأخرى. تمّت متابعة إصلاحات هاستينغز المتردّدة بنجاح أكبر من قِبل خليفته [تشارلز] كورن واليس، الذي قام بإعادة تنظيم إداري أكثر عمقاً من الإصلاحات التي فرضتها هيئة المحكّمين التي كان يدعمها شيشرون. نتيجة لذلك، تمّ اتهام كلّ من هاستينغز وكورن واليس من قِبل الشركة التجارية بأنّهما يُقيمان جهازَ دولة لا تخدم مصالح التجار الشخصية ولا تخضع لإشراف الشركة. كان ذلك يعني في جزء منه مجرّد استعادة النظام الأساسي للبلد المنهوب؛ ولكنّه كان يعني أيضاً القيام بذلك على أساس الاندماج في نظام العالم التقانوي. في عام ١٧٨٦، تمّت صياغة نظام ضريبي معقول وقابل للتطبيق، وهو نظام ربما لم يكن يقلّ كفاءة عن النظام

= والقرصان وبطل الحرب البحرية ضدّ الإسبان في العالم الجديد. تحول إلى أيقونة عند الإنكليز بعد تثبيت سيادة بريطانيا على كاليفورنيا (المترجم).

(*) وهو مفكّر سياسي ورجل دولة إيرلندي (١٧٢٩ ـ ١٧٩٧)، وقد رافع في هذه المحكمة بوصفه المدّعي العام (المترجم).

(**) وكان حاكماً رومانياً لصقلية. رافع شيشرون ضدّه لما اشتهر منه من سوء الإدارة واستغلال الفلاحين ونهب المعابد، وانتهت مسيرته السياسية إثر ذلك (المترجم).

الذي كان قائماً إبان الحكم التيموري. ولكنّ كورن واليس كان متحمّساً للقيام بما يتجاوز ذلك؛ فوضع نظاماً قائماً على أساس الحساب الدقيق للمداخيل، بحيث تستطيع الحكومة أن تركّز انتباهها على خدمة رعاياها، وهو ما بات الآن همّها الأكبر (على الرغم من أنّ ذلك كان يُهدّد بتجدّد الاضطراب في الزراعة). في ١٧٩٠، وُضع المجلس القضائي الأعلى للبنغال ـ الذي كان يرأسه سابقاً مسلم ـ تحت رياسة رجل إنكليزي، ومعه مستشارون من المسلمين والهندوس، في الوقت الذي تمّت فيه إعادة تنظيم النظام القضائي على أساس المعايير الإنكليزية الحديثة، التي تجسّد، من بين ما تجسّد، مبدأ سلطة القضاء على «حكومة» الشركات، وعلى الأفراد من كافّة الطبقات. وبحلول عام ١٧٩٣، صاغ مدوّنة قانونية شاملة، ثبتت كفايتها في خطوطها الأساسية، لدعم النموّ اللاحق في حجم مؤسسات الإدارة الهندية.

كان لدى كورن واليس ومن تلوه مزيّة اجتذابهم لطبقة أفضل من الرجال من تلك الطبقة التي اندفعت في البنغال برفقة كليف(*)، ومن الطبقة التي كان على هاستينغز أن ينافسها. عندما أصبحت نتائج التحوّل الطفري بادية للعيان أكثر فأكثر، بات الأوروبيون أكثر اقتناعاً بأنّ ثقافتهم شكّلت عالماً قائماً بذاته، متفوّقاً بوضوح على عالم بلاد البحار الجنوبية. وقد أقنعوا الآن البعثة التبشيرية لجلب ثمار ثقافتهم إلى الوثنيين الجهلة. كانت هذه الروح تملأ المبشّرين البروتستانت الذين نزلوا سواحل مدراس والبنغال في ١٧٩٣. ولم تكن الروح المفعمة بالحيوية عند الإداريين والقضاة الذين أُرسلوا لحكم البنغال باسم النظام والقانون بعيدةً عن ذلك. جلب هؤلاء الرجال زوجاتهم معهم وقرّروا عيش حياة غربية حديثة نقيّة، بقدر ما تسمح لهم الأجواء المدارية بذلك. وبذلك تمّ ازدراء فكرة المساواة الاجتماعيّة مع «السكان الأصليين»، فضلاً عن فكرة الزواج منهم. في الوقت نفسه ـ وبالروح نفسها ـ كانوا يشعرون بمسؤولية ثقيلة لتحسين نصيب السكان الأصليين. سرعان ما قام المبشرون بتأسيس المطابع وبدؤوا بطباعة الكتاب المقدّس وأعمال

(*) روبيرت كليف (أو البارون كليف الأوّل) (١٧٢٥ ـ ١٧٧٤)، وهو الضابط الإنكليزي الذي أمّن السيادة العسكرية والسياسية لشركة الهند البريطانية في البنغال (المترجم).

العلوم الحديثة باللغة البنغالية المحلية، وهي كتب بات لها سوق أكبر بكثير من سوق الكتب الفارسية والسنسكريتية التي بدأ العلماء المفتونون بالمشرق من المدرسة القديمة بطباعتها أيضاً. بدأ الآن صدى بعض السمات المحورية للتحوّل الطفري الكبير ـ وليس آثاره العسكرية والتجارية فقط ـ يتردّد في البنغال، ولاحقاً في عموم الهند.

بيد أنّ ذلك لم يؤدِّ إلى أيّ تطوّر أو نموّ تقانويّ متكامل هناك. عوضاً عن ذلك، فإنّ ما حدث كان إعادة ترتيب النظام الاجتماعي بما يتلاءم مع دور التبعيّة، على نحوٍ لا يجعل المجتمع امتداداً للمجتمع المتقنن، بل مكمّلاً تابعاً له. في هذا المجتمع التابع، كانت التكنولوجيا والعلوم تدخل فقط بما يخدم تعزيز التفوّق المادي والأخلاقي غير المُنازَع للغرب الحديث. الأمر الأكثر أهميّة، أنّ البنغال لم تشعر بأثر السمات المؤسساتية المحوريّة للتحوّل الطفري، وإنّما خبرت آثاره الاقتحامية في ذروة تطوّرها. يُمكن تصنيف هذه الآثار ضمن مجالات: الاقتصاد، والبنية الاجتماعية، والنخبة الفكرية.

فشل التنظيم الجيّد لحكومة البنغال في تجاوز واحدة من المشكلات الأساسية، التي لم يكن كورن واليس ليأمل في حلّها. كان لنهب البنغال على يد البريطانيين والماروارين آثار مؤقتة في تدمير عمل الحرفيين البنغال، بخاصّة نساجي القطن. ثمّ تلا ذلك أن تسبّبت تقلّبات السياسة التجارية للبريطانيين، التي باتت تتحكم في الإنتاج البنغالي، بمرحلة أخرى من الركود، منذ عام ١٧٧٩، عندما حُظرت الأسواق الأوروبية أمام التجار البريطانيين المرتبطين بها بسبب الحرب. ولكنّ الضرر الأكبر قد حصل منذ ١٧٩٠ على الأقل، مع منافسة السلع القطنية الإنكليزية التي يتمّ إنتاجها بالماكينات. لم تتمكّن الصناعة البنغالية من استعادة عافيتها من هذه المنافسة؛ لم يكن لأيّ إدارة بريطانية أن تتخذ إجراءات احترازية ضدّ التجارة البريطانية لمساعدة هؤلاء النساجين المحليين؛ ولم تكن البنغال لتنجح في مواجهة ذلك إلا بالدخول في حالة من الانغلاق والعزلة على الطريقة اليابانية، وهو ما لم يكن خياراً متاحاً للبنغال. وبالتالي، أصبحت الزراعة لوقت طويل هي الركن الوحيد للاقتصاد البنغالي. ولكنّها لم تكن نفس الزراعة القديمة. فخلال القرن التاسع عشر، ابتعدت الزراعة تدريجياً عن

الإنتاج الذي يهدف لتوفير الغذاء محليّاً، وباتت أكثر تركيزاً على إنتاج المواد الخام لخدمة القطاع التصنيعي في السوق العالمي، وركّزت بالأساس على زراعة الجوت والنيلة(*). وهكذا دخلت البنغال اقتصادياً في طور التبعية المعتاد في مجتمع العصر التقني.

أسهمت كلٌّ من طريقة إدارة الإنتاج والمشاركة في تقلّبات السوق العالمي في فرض نظام اقتصادي على سكان قرى البنغال، يتحدّد قوامه في النهاية وفقاً لاعتبارات نظام العالم المتقنن. ففي سبيل تطوير السمات التقانوية نفسها، باعتمادها على الادخار والتقتير، وعلى الحفاوة بالإنجاز الشخصي بدلاً من تعبيرات الجماعة عن نفسها، كان الفلاحون بحاجة إلى مراكمة قدرٍ من رأس المال كأساس. ثمّة مفارقة تكمن في أنّ حفلات الزفاف الواسعة، التي كانت تجلب البهجة للمجموعة كلّها، كانت في الغالب أقلّ كلفةً من الاستثمار الطويل الأمد في المشاريع الفردية. غير أنّ آلية عمل السوق قد عملت ضدّ مراكمة رأس المال بين القرويين، على الأقل إلى حين تطوير بعض السمات التقانوية المخصوصة. وهكذا كان القرويون في دائرة مفرغة. فلمّا لم تكن الأساليب الثقافية للفلاحين قد تطوّرت بالاتجاه التقانوي، فإنّهم كانوا في محلّ المحكوم عليهم بالاغتراب المادي والمعنوي عن النظام الأكبر الذي يشكّلون جزءاً منه.

باتت حفلات الزفاف الواسعة هذه شؤماً متربّصاً: فأصبحت تعني تزايد الدين الفردي على نحوٍ تصاعدي في سياق القانون القاسي اللاشخصي، أكثر مما تعني إعادة تأكيد التكامل الاجتماعي الذي بات معرّضاً للمساومة والانتهاك. على كلّ جيل أن يحظى بزواجاته هذه، مهما كانت مكلفة: أما البديل فهو الانسحاب الكئيب إلى حالة من العزلة الشخصية المحرومة. غير أنّ الآثار الاقتصادية لحفلات الزفاف هذه لم تعد مخفّفة بالتضامن القرويّ والاستقلال الذاتي؛ ففي محاكم القانون النزيهة، يُمكن لمقرضي الأموال المرابين أن يفرضوا أقصى العقوبات على المبذّرين. وهكذا وقع القرويون

(*) عرّفتُ بالنيلة في فصل «الإمبراطورية التيمورية» في الكتاب الخامس، وهي الإنديجو، التي كانت ذات أهمية كبرى لإنتاج الصبغة الزرقاء حول العالم. أما الجوت، فهو شجرة يُستفاد من أليافها المتينة لصناعة العديد من المصنوعات ذات الأقمشة الخشنة، وقد تدخل في صناعة الملابس (المترجم).

في نوعٍ من العبودية اللاشخصية لمقرضي الأموال. ومع قمع كافة أشكال العنفٍ المحلي، كان القرويون يجرَّدون من أملاكهم باسم القانون، بدلاً من أن تتمّ تصفيتهم بين الفينة والأخرى بوحشية لاقانونية [كما كان يحدث سابقاً في عهود الحكم الزراعي المتعسّف].

نجح الحكم الجيّد للبنغال في منع الأوبئة والمجاعات والحروب، وهي الآفات الثلاث الكبرى التي كانت تعاني منها المجتمعات المدينية سابقاً. بات بإمكان السكان أن يتزايدوا عدداً، مهما كان مستواهم الاقتصادي، إذا ما نالوا الحدّ الأدنى من الكفاف؛ وهذا ما حدث فعلاً. في سياق هذا القرن، تزايد عدد السكان على نحوٍ غير مسبوق، ولكنّهم ـ على خلاف حالة البلدان الصناعية ـ كانوا مضطرين للبقاء معتمدين على الأرض. وعندما أصبحت الأرض مكتظة بأهلها، ظلّ الفلاحون معلّقين بما تملكه قراهم. باتت الحركة الاجتماعية إلى المناطق المفتوحة، التي كانت سابقاً تسمح للمجموعات المغامرة ـ وأحياناً لأفراد طبقة بأكملها ـ بالتحرّك لرفع مستواها الاجتماعي، مقيّدة أكثر من ذي قبل. أصبح النظام الاجتماعي أكثر صلابة وثباتاً. وقد تُوِّجت هذه الصلابة بنوع جديد من الطبقة الحاكمة في الأعلى. لم تكن الطبقة الحاكمة طبقة زراعيّة يُمكن النموّ من داخلها، ولا طبقة عسكريّة يُمكن الإطاحة بها من قِبل مغامرين جدد؛ بل كانت طبقة تقانوية، يُمكن فقط الاقتراب منها إذا ما تمّ استيعاب وهضم السمات المؤسساتية المحورية للمجتمع المتقنن، وليس آثاره الاقتحامية فقط. حتى في أيام حكم الإسلام، كان يُمكن للهندوس أن يدخلوا دائرة الحظوة إذا ما دخلوا في الإسلام، وهي مسألة تتعلّق بالأساس بتغيير المرء لولائه؛ ولكن لم يكن أحدٌ قادراً على التحوّل إلى رجل إنكليزي، اللهم إلا إذا خضع لعمليّة طويلة من إعادة تشكيل ذاته عبر تجربة تعليمية كاملة.

إذاً، كانت الطبقة البريطانية الحاكمة تحافظ على سيطرتها في عزلة مترفة لا يُمكن مساءلتها. وفي الطبقة الأدنى منها مباشرة، كانت تحمي طبقة السادة الزراعيين، الذين أدخلتهم ضمن نظامها القانوني الجديد، وارتبطوا بالمصالح البريطانية. كان متوقّعاً من البنية الكلّية أن تكون «مستوطنة مستمرّة»، تبدأ من الفلاحين صعوداً إلى القائد العسكري الحاكم. أدّت المحاولة المتسرّعة جداً لفعل ذلك في البنغال إلى إقامة مستوطنة دائمة

مربحة، قامت بتشريد الرجال في مواقعهم، وطغت على حقوق الفلاحين التقليدية، مما زاد في اختلال واقعهم الاجتماعي. أما عملها الضعيف في منطقة الغانج فقد أدى إلى إقامة نظام أفضل من حال الفلاحين في المناطق الأخرى. غير أنّ روح مختلف السياسات في كلّ مكان ظلّت تحمل نفس النزوع نحو الصلابة والثبات. وبحكم ما تحمله أشكال الحكم المطلق الجديدة من نفع عادةً، فإنّ نزوعها الأكبر كان نحو تيسير النظام الجديد وإدامة حالة التبعية المكمّلة لبريطانيا.

في مثل هذه الظروف، حاول الأشخاص الأكثر طموحاً بطبيعة الحال أن يحاكوا الإنكليز، حتى لو كان ذلك على حساب التضحية بهويتهم الثقافية المتوارثة. منذ جيل ١٧٨٩، دافع بعض الأفراد عن بعض أشكال الأوربة [محاكاة الأوروبيين]. وفجأة بدت التقاليد الفارسية والسنسكريتية عبئاً ثقيلاً وبالياً. تمّت مهاجمة هذه التقاليد من الداخل على أساس المسلّمات والفرضيات التي تم استلهامها من السادة الجدد. ولعلّ الأهمّ من ذلك، هو أنّ التعليم الإنكليزي الجديد قد اجتذب الطلاب الأكثر ذكاء وطموحاً. بدأت التقاليد السنسكريتية والفارسية تصاب بالهزال، وكان في ذلك فاتحة لجوع اجتماعي متزايد للجديد.

سرعان ما لحق التحوّلَ الداخلي للحكم البريطاني في البنغال احتلالٌ تامٌّ للهند كلّها. كان هاستينغز قد بدأ بالفعل بتأكيد التفوق البريطاني الكامن هناك عندما أرسل حملة على امتداد شبه القارّة من كلكتا إلى مومباي في ١٧٨٢ وهزم تحالف القوات المسلمة والهندوسية، مؤكّداً بأنّ البريطانيين قد باتوا القوة الكبرى في عموم الهند. ولكن الحكومة في لندن حاولت عام ١٧٨٤ منع أيّ مغامرات لاحقة من هذا النوع، فمنعت أيّ حرب عدوانية وأيّ تدخّل في شؤون دول الهند.

كانت وضعيّة العالم الواسع خلال الجيل التالي، ووضعية الهند نفسها، هي ما عكس اتجاه السياسة الحذرة السابقة وغيّرها. كان البريطانيون حريصين على ضمان موقع التجار البريطانيين عامة، ومنع أيّ صعود مستقبلي لأيّ إمبراطورية كبرى خاصّة (بسبب الوضع المائع للمجال السياسي الهندي) والتي قد تكون معادية للمصالح البريطانية. ثمّ وجد البريطانيون أنفسهم في موقع

يؤهلهم لعقد تحالفات داعمة لهم من القوى الهندية المختلفة، وهو ما قاموا به بالفعل. ما بين ١٧٦٥ ـ ١٧٩٢، كان البريطانيون يسيطرون على البنغال وبهار، وعلى ساحل أندرا، والمنطقة المحيطة بمدراس، وعلى جزيرة مومباي الصغيرة. وكان لهم نفوذ مؤثّر في أوَده، وصولاً إلى الغانج، وفي بلاد التاميل (منطقة الكارناتيك)، وكلتاهما كانت تحت حكم المسلمين. أما القوى الكبرى الأخرى، التي تسيطر على معظم شبه القارة، فكانت قوّة مايسور في كانادا، وقوة حيدر أباد في قلب الدكن، وكلتاهما تحت حكم مسلمين؛ واتحاد مراثا (الهندوسي) على امتداد الأجزاء المركزية من الهند، الذي كان حاكمه متمركزاً في بونا في ماهاراشترا، وكان يتحكّم بالإمبراطور التيموري الصوري في دلهي؛ إضافة إلى عدد من دول الراجبوت والسيخ في الشمال الغربي، الواقعة تحت شبح تهديد القوة الأفغانية. في عام ١٧٩٢، وبهدف منع تضخّم قوّة مايسور، قام البريطانيون ـ بالتحالف مع حيدر أباد ـ بضمّ مساحات واسعة في الجنوب القصي. ولكن، في عام ١٧٩٨، عندما أصبح [ريتشارد] ولزلي قائداً عاماً وحاكماً، بات من الواضح بأنّ على البريطانيين إما أن يتقدّموا مزيداً وإمّا أن يتراجعوا. كان حاكم مايسور متحالفاً مع الفرنسيين، الذين كانوا يأملون بأن يحلّوا محلّ البريطانيين في الهند؛ وكانت حيدر أباد وغيرها من الدول تستعين بالفرنسيين لتدريب جيوشها على الأساليب الحديثة. في ١٧٩٨ ـ ٩٩ قام ولزلي بإخضاع مايسور وجعل ما بقي منها محمية بريطانية. وتمكّن ما بين عامي ١٨٠٣ و١٨٠٥ من كسر شوكة مراثا، وضمن بذلك السيادة العسكرية للبريطانيين على عموم الهند. ثمّ طوّر نظاماً من الإدارة المباشرة في مناطق مختارة في كلّ جزء من أجزاء الهند، تاركاً بقية المناطق تحت حكم المسلمين والهندوس في «الدول الهندية الأصلية»، التي كان عليها بالطبع أن تقبل بالضوابط التي يقرّرها البريطانيون. بعد فترة أخرى من الحذر في لندن، أكمل القائد ـ الحاكم اللاحق هذه العملية ما بين ١٨١٣ ـ ١٨١٨، في سنوات هزيمة نابليون، مجبراً من بقي من حكام الراجبوت ومراثا على الخضوع والتبعيّة للبريطانيين، مرسخاً بذلك غلبة سياسيّة لا شكّ فيها للبريطانيين، تمتدّ من صحراء ثار غرباً إلى خليج البنغال شرقاً.

سرعان ما انتشرت الأساليب الجديد التي دخلت إلى البنغال في عموم الهند مع بعض التبيئة المحلية، بخاصّة في الأجزاء التي أدارها البريطانيون

مباشرة (وهي مناطق ما فتئت تتزايد). في الجيل التالي، بدأت التبعات الداخلية المنطقية لذلك بالتكشّف سريعاً. في ١٨٢٩ حصل الإجراء الرسمي الكبير الأوّل للإصلاح الاجتماعي، بإلغاء عادة **الساتي** بين نساء الهندوس [عادة إحراق الأرملة بعد وفاة زوجها]. في عام ١٨٢٧، كان سلطان الثقافة الإسلاماتية على الهند قد انتهى رمزياً، عندما كفّ البريطانيون عن تقديم أيّ شكل من الولاء للإمبراطور التيموري الدمية في دلهي، مقابل ما أخذوه من أرض. غير أنّ الأمر احتاج إلى ١٨٣٥ حتى بدأ نظام التعليم الإنكليزي (ومعه الخلفية الثقافية الإنكليزية) بتقديم برامج للتدريب على الخدمة الحكومية، والتي قامت أخيراً بإزاحة الفارسيّة كأحد الشروط الأساسيّة التي كان على أيّ شابّ هنديّ أن يحقّقها ليتبوأ منصباً جيداً.

يُمكن مقارنة فتح البريطانيين للهند بفتح المسلمين من جهة المنفعة المتحصّلة؛ فعلى المستوى السطحي، قام كلاهما بإدخال ثقافة جديدة تمّ تبنيها تدريجياً، إلا في جانبها الديني، من قبل الرعايا الهندوس التابعين. ولكنّ الفتحين كانا مختلفين اختلافاً كبيراً في مضامينهما وتداعياتهما. لا يقتصر الأمر على السرعة المهولة التي أنجز بها البريطانيون ذلك. إنّه لصحيحٌ أنّ المسلمين قد أثبتوا بالعموم امتلاكهم قوة اجتماعيّة أكبر مما امتلكته الثقافة الهندوسية القديمة، قبل أن تقوم هذه الأخيرة بتبني العديد من العناصر الإسلاماتية؛ غير أنّ الفارق بين القوّتين آنذاك كان فارقاً ثانوياً في الدرجة؛ فقد كانت الدول الهندوسية قادرة بسرعة على محاولة العودة من جديد، ولم يكن للأسلمة التي مرت بها إلا أهميّة ثانوية في هذه المحاولات. كان تبني الثقافة الجديدة واستيعابها يعني تحوّلاً بنيوياً كبيراً في حياة المسلمين والهندوس، ولكنّ كليهما كان يبدو متساوياً في نظر المعايير الحديثة. أما المعايير الحديثة فلم يقتصر تأثيرها في القانون والإدارة والطب والعلوم، بل غيّرت طبيعة الدين نفسه. في النهاية، تمّ خلق طبقات اجتماعية جديدة بالكلية، وتغيّرت العلاقة بين الريف والمدينة، وتغيّرت طبيعة الحضارة نفسها وباتت جميع التقاليد الحضارية القديمة محلّ سؤال.

النظام الجديد في مصر والإمبراطورية العثمانية

ظلّت الإمبراطورية العثمانية مستقلّة سياسياً طوال سنوات الاحتلال

البريطاني للهند. ولكنّها شهدت على يد حكامها المسلمين انطلاق مجموعة من التدابير التي تنحو لتبني العديد من الأساليب الغربية الحديثة، بهدف تجديد القوة العسكرية للمسلمين من دون المساومة على استقلالهم. تُقدّم لنا هذه الحالة، في مواضع نجاحها وإخفاقها، وفيما آلت إليه، صورة البديل المشتبه عن حالة الغزو الصريح التي حصلت في الهند؛ ذلك أنّ هذه التدابير قد أدّت في النهاية إلى ظهور أنظمة سياسيّة واقتصاديّة تؤدّي أيضاً دور التابع المكمّل للغرب الحديث ككل، وهي أنظمة ذات طابع «استعماري» مشابه للأنظمة التي نشأت في الهند.

كما رأينا سابقاً، بعد هزيمة النمسا وروسيا في ١٧٣٩، حافظ العثمانيون حتى عام ١٧٧٠ على قبضة إمبراطوريّة تمتدّ على رقعة واسعة تضاهي ما كانت عليه في أوج قوّتها في القرن السادس عشر، باستثناء خسارتها المهمّة لهنغاريا. غير أنّ السلطة العثمانية المركزيّة قد ضعفت، وضعفت معها سيطرتها على الأقاليم البعيدة، خاصّة في بلاد المغرب. وبحلول عام ١٧٧٤، كان العثمانيون قد خسروا في حربهم مع الروس سيطرتهم على البحر الأسود، ثمّ تمكّن الروس في ١٧٨٣ من ضمّ رقعة واسعة من الأراضي المحيطة ببحر آزوف. وبدا بأنّ الغزو قد بات وشيكاً. ومثلما فعل بعض الحكام الهنود، حاول حكام العثمانيين أن يتغلّبوا على أسباب هزائمهم عبر إخضاع بعض فرق قوّاتهم المسلحة للتدريب الأوروبي. وقد كانوا في ذلك أبطأ من حكام الهند وأقلّ نجاحاً في البداية؛ ربما لأنّ الحكام الهنود بعد انهيار الإمبراطورية التيمورية، كانوا رجالاً جدداً لا تقيّدهم الكثير من التقاليد، فلم يواجهوا نفس المقاومة العميقة التي واجهها الحكام العثمانيون. غير أنّ القوة النسبية للدولة العثمانية، وحالة الردع المتبادل بين القوى الأوروبية، قد منحت للعثمانيين وقتاً أطول مما كان متاحاً لأيّ دولة هندية. تمّ إيقاف التقدّم الروسي، ولم يُسمح للنمساويين ولا للفرنسيين أن يأخذوا محله. وفي الحقبة النابليونية، لم تتعرّض الأراضي العثمانية لأيّ غزو صريح.

كانت الإصلاحات في إسطنبول في البداية ناقصة واحتاج تحقّقها الكامل إلى انتظار الجيل التالي[١٣]. وصل سليم الثالث إلى العرش في

---

(١٣) [أضاف المؤلّف الملاحظة التالية: يجب أن يُنظر إلى إصلاحات سليم (وإلى إصلاحات =

خضمّ الحرب الدائرة مع النمسا وروسيا، التي تمكّن العثمانيون فيها بصعوبة من الخروج بالحدّ الأدنى من الخسائر. في عام ١٧٩٢، ومع مهلة من السلام فرضتها الاعتبارات الأوروبية (تفجّر الأحداث بين الفرنسيين)، عمل سليم على إقامة إصلاح سياسي وعسكري عميق للإمبراطورية، أطلق عليه **نظامي جديد**، أي النظام الجديد. كان ذلك يعني جزئياً محاولة استعادة الحكم المركزي القديم ـ الذي كان يعني من وجهة نظر المؤيدين للملك المطلق، التخلّص من المساوئ والانتهاكات ـ مثلما عمل البريطانيون في البنغال على استعادة النظام الجيّد للأزمنة التيمورية. كان الحدّ من جموح قوات الإنكشارية شغلاً شاغلاً للسلاطين العثمانيين المطلقين طوال عقود، وقد جعل سليم هذا الهدف نصّب عينيه الآن. ولكنّ هذه الإصلاحات من جهة أخرى كانت تمثّل إعادة صياغة تقدّمية للأنماط الاجتماعيّة في العاصمة، لتدعم سياسة من التبعية المنظّمة والمستفيدة اقتصادياً وثقافياً من الغرب الحديث. يجب أن تنتظم الممارسات الإدارية ضمن التوقّعات الغربية، وأن تنفتح الإمبراطورية بأكملها على أشكال الاستغلال المعقلن/ المرشّد. لقد بات من المستحيل منذ وقت طويل استعادة المؤسسات القديمة، ولم يعد يكفي الآن أيّ شكلٍ من التبني السطحي لبعض التفاصيل التقنية الغربية، على النحو الذي كان يأمله الحكام المطلقون في القرن الثامن عشر. أسهمت الحروب الداخلية في أوروبا في تأجيل تشكّل قوة أوروبية مشتركة أكبر من ذي قبل، تصمّم على إيجاد نظام عالمي مُرْضٍ لها. كان التفكّك داخل أوروبا لا يزال يؤجّل سطوع قوّتها. ولكن، حتى بين العثمانيين، كانت العلاقات التجارية الجديدة، التي تتطلّب «قانوناً ونظاماً» جديدين، قد أصبحت هي المصلحة الكبرى على نحوٍ غير مباشر مقارنة بالمصالح الزراعية والحرفية القديمة. كان انهيار صناعات الترف قد أسهم على الأرجح في تحكّم الإنكشارية بما تبقّى من نظام النقابات، وكان بكلّ الأحوال قد أودى بالقيادة الجيّدة للعناصر النقابية، الأمر الذي أضعف العلاقة بين العلماء وسكان المدن. لبعض الوقت، ظلّ هذا التحالف [بين

= محمد علي بعد سنوات منه) على أنّها إصلاحات لم تخرج عن المعايير التقليدية]؛ انظر:
Halil Inalcik, "Traditional Society," in: Robert E. Ward and Dankwart Rustow, *Political Modernization in Japan and Turkey* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1967).

العلماء وسكان المدن] يمتلك قوّة الفيتو، غير أنّ قوّته كانت مقتصرة على الرفض. أما لتحقيق نتائج إيجابية، فكان لا بدّ من إرساء توجّه جديد أكثر شمولاً، لا يعتمد على الصناعات والتجارات المحليّة التي انتهت مدّة صلاحيتها.

كان سليم، وبعض رجال بلاطه، مهتمين بأفكار الثورة الفرنسية، وإن كان اهتمامهم منصباً على شخصية الملك المتنوّر، لا على شخصية الحاكم الديمقراطي الجذري. وفي سبيل مساعدته على إعادة تنظيم دولته، ولّى سليم وجهه في البداية إلى نبع الحداثة، أي إلى نابليون، الذي حدّث أوروبا نفسها. في ١٨٠٦، تمكّن العلماء المحافظون والإنكشارية من تثوير إسطنبول ضده. وبحلول عام ١٨٠٧، توفّي سليم، وإصلاحيوه، وتوفيت معهم إصلاحاتهم في الظاهر. غير أنّ القضاء كان قد حُقّ، ولم يكن التراجع ممكناً. تمكن صديقه وخليفته محمود من التعلّم من أخطاء سلفه، واستفاد مما فتحته إصلاحاته في عقول الناس. وهكذا تمكّن في العقدين أو الثلاثة التالية من تطبيق الإصلاحات التي تصوّرها سليم، خطوة بخطوة، على نحو أكثر عمليّة، بل وزاد عليها. عندما أظهر الإنكشارية ضعفاً في كفاءتهم في الحرب مع اليونانيين الثائرين في شبه الجزيرة (بعد ١٨٢١)، كان هناك ما يكفي من «الرأي العام» المهتمّ بالاستقرار والثقة في السلطة الحكومية، بما سمح لمحمود بتدمير الإنكشارية وإطلاق نوع جديد من الحكم المطلق، مستعيناً بما استجدّ من الوسائل التقنية الغربية الحديثة ومكرّساً جهوده للحفاظ على نوع النظام الذي يُريده الأوروبيون (ولكسب دعمهم في النهاية).

في تلك الأثناء، تمكّن أحد قادة سليم من تحقيق نجاح فوريّ ومذهل في ولايته مصر. ربّما كانت مصر، ذات الاقتصاد المركزي، هي أكثر ولاية شهدت انهيار صناعات الترف فيها بفعل المنافسة الغربية؛ فعلى سبيل المثال، كانت الأقمشة ذات الجودة العالية تفد كلّها من فرنسا، غالباً على يد المشرقيين. أدّى ذلك إلى إضعاف النظام الاجتماعي بالمقابل. غير أنّ الحضور الغربيّ قد ظلّ في الغالب الأعمّ حضوراً اقتصادياً صرفاً، مقارنة بالأجزاء المختلفة الأخرى من الإمبراطورية. في عام ١٧٩٨، حطّ نابليون بسفنه في مصر، بدعوى حماية التجار الفرنسيين من سوء الحكم المحلي، ولكنّه في حقيقة الأمر كان يسعى لإقامة قاعدة لعملياته ضدّ البريطانيين في

الهند. وقفت قوات المماليك عاجزةً عن صدّه؛ إذ إنّها كانت أقلّ وعياً من نظيراتها العثمانية بما استجدّ من تطوّرات عسكرية حديثة. وبالمثل، كانت نظرة عامّة السكان لا تزال ضيّقة الأفق. أقام الفرنسيون ما استطاعوا إقامته من جهاز التنوير على الأرض المصرية: مستشفيات حديثة، مؤسسات إدارية نزيهة، معامل علمية (شرع الفرنسيون، من بين ما شرعوا به، في التوثيق العلمي للمناهج غير التقنيّة التي كانت لا تزال سائدةً، والتي كانت على وشك الاختفاء أمام الحضارة الفرنسية الحديثة). وقد دعوا المحليين من أهل العلم ليشهدوا بذهول التفوّق المعنوي لفرنسا الثورة (التي ادّعوا بأنّها تمثّل الإسلام الحقّ). إضافة إلى ذلك، اعتنى الفرنسيون بوضع خطط لتحويل مصر إلى اقتصاد منظّم ومزدهر يُمكن له أن يكون مكمّلاً للاقتصاد الفرنسي بما فيه مصلحة الطرفين.

بحلول عام ١٨٠١، عندما اضطر الفرنسيون إلى الجلاء بفعل التدخّل البريطاني، كان المصريون قد أدركوا بأنّ العالم قد تغيّر تماماً عما عرفوه في السابق في مواجهاتهم مع الفرنسيين [الفرنجة]، عندما حاول عبثاً فرسان العصور الوسطى غير المنظّمين أن يغزوا مصر، التي كانت أكثر تحضّراً بأضعاف منهم. في هذه الحالة من الفوضى، تمّكن أحد القادة العثمانيين الذين أرسلوا لمواجهة نابليون من تسيّد المشهد المصري: كان هذا القائد الألباني محمّد علي (١٧٦٩ ـ ١٨٤٨) عبقرياً أميّاً وأنانياً.

كان أوّل ما قام به محمد علي، بمعونة القوات الألبانية المسلمة، هو استعادة كفاءة الحكومة المصرية. في عام ١٨٠٧، تمكّن من صدّ محاولة عابرة من طرف البريطانيين للتدخّل؛ وفي ١٨١١، تمكّن من كسر قوّة المماليك وقتل قادتهم (فنجح فيما فشل سليم في فعله مع الإنكشارية)؛ وبحلول عام ١٨١٣، كان قد بسط الحكم المصري (تحت سلطان العثمانيين) على الحجاز، حيث كانت الحركة الوهابية الإصلاحيّة المنبعثة من نجد قد أطاحت بالحكم العثماني في ١٨٠٣ ـ ٤. غير أنّ محمد علي لم يقنع بهذا القدر من القوّة والسلطة. لقد كانت عينه تتفحّص الإمكانات الواسعة التي أتى بها العصر الجديد، وكان مدركاً بأنّه لن يتمتّع طويلاً بما بين يديه من سلطة ما لم يستغلّ هذه الإمكانات لصالحه؛ ذلك أنّ النجاح البسيط الذي حققه في وجه البريطانيين لا يُمكن أن يضمن له الاستقلال على المدى البعيد.

منذ البداية، عمد محمد علي إلى فرض سيطرة مركزية على كلّ أراضي مصر الخاضعة له، وسرعان ما قام (في ١٨١٢) بسحب جميع الإقطاعات، وجعل الحكومة المركزيّة تتدخّل مباشرةً في العلاقات الزراعيّة في القرى، والتي كانت تُشكّل قلب البنية الاجتماعيّة التقليدية. وهكذا أدخل محمد علي منصب **العمدة** ليرأس المجلس القروي الأقلّ رسميّة، والمكوّن من **شيوخ** القرية، إذ كان العمدة مسؤولاً أمام الدولة(١٤). تمّت مصادرة الأراضي الزراعية الممنوحة لمؤسسات التقوى [الأوقاف] وصادر معها جملة الأراضي والمدارس وغير ذلك من المؤسسات التابعة لها، وباتت جميعها معتمدةً اعتماداً مباشراً على الدولة.

مع تمزّق النظام الاجتماعي القديم، وتركّز جميع السلطات الحاليّة بيد الحاكم (وهو أمرٌ لم يكن غير مسبوق بالكلية)، مضى محمد علي في إحداث تغييرات جوهريّة لتسدّ الطريق أمام إمكانيّة العودة إلى الحالة السابقة. فكان أوّل ما بدأ به هو الاحتفاظ بمجموعة من المستشارين الفرنسيين؛ مع الوقت، تمّ تطبيق معظم الخطط التي كان المحتلون الفرنسيون قد صاغوها سابقاً. أسّس محمد علي، على أساس المسلّمات الحديثة، نظاماً إداريّاً فاعلاً يُمثّل رافعةً لخططه القادمة. كما أنّه سرعان ما أرسى احتكاراً سوقياً على جميع الصناعات التجارية وجميع المحاصيل، مما جعله قادراً على التحكّم بالاقتصاد بالكلية. وبحلول عام ١٨٢٠، كان قد أطلق جملة من المشروعات التي أسهمت مع سيرها في تحويل المجتمع المصريّ إلى مجتمع مرتبط على نحوٍ تكميلي بالمجتمع الأوروبي؛ فبدأ باستعادة نظام القنوات المائية القديم ـ الذي كانت بعض أجزائه قد تهالكت بفعل الإهمال قبل القرن الثامن عشر بوقت طويل ـ بعد أن تعرّضت لأضرار كبيرة؛ غير أنّه قد استعادها على أساس وجهة نظر المهندسين الحداثيين وإن لم يتبع مناهجهم بحذافيرها. ثبت بأنّ هذه الإصلاحات كانت خطوة أولى في إعادة استصلاح

---

(١٤) تمّت دراسة الأهميّة المتزايدة لمنصب عمدة القرية في تلك المرحلة من قِبل غابريل باير في دراسته. انظر:

Gabriel Baer, "The Village Sheikh in Modern Egypt (1800-1950)," in: Uriel Heyd, ed., *Studies in Islamic History and Civilization*, Scripta Hierosolymitana; vol. 9 (Jerusalem: The Magnes Press, Hebrew University, 1960), pp. 121-133.

شاملة لنظام الريّ المصريّ، الذي تخلّى تماماً في النهاية عن اعتماده على الفيضان السنوي للنيل. أما خطوته الأكثر أهمية فقد كانت استغلال الأراضي التي باتت خاضعة لسلطة الدولة لزراعة تنويعة محسّنة من محاصيل القطن لتصديرها إلى مصانع النسيج البريطانية، التي باتت مميكنة وقادرة على استقبال كميّات كبيرة من القطن.

من هذه اللحظة فصاعداً، بات اقتصاد مصر مرتبطاً بالسوق الدولية. عندما بدأت لانكشاير [مركز صناعة النسيج في غرب إنكلترا] تعاني من موجة طويلة من الكساد في ذلك الوقت [بسبب تراكم فائض الإنتاج]، كان أثر ذلك واضحاً على المزارعين المصريين مباشرةً. لم يكن هذا التوظيف التجاري للزراعة المصرية، الذي استمرّ على نحوٍ مطّرد، مشابهاً إلا من ناحية سطحية لتلك الأيام التي كانت فيه صادرات القمح المصرية تشكّل عماد الدولة البيزنطية أو دولة المدينة [المنورة]. هكذا تمت الاستعاضة عن سلعة القمح الأساسية بمحصول غير قابلٍ للأكل ومعرّض لتقلّبات السوق، وفي النهاية بات على مصر أن تصدّر جزءاً كبيراً من محصولها الغذائي ضمن شروط يحدّدها نظام الأسعار الدولي الحديث. ترافقت الزيادة السريعة في الإنتاج المصري مع زيادة سريعة في أعداد السكان؛ وقد تأتّى ذلك مع دخول الطب الحديث، الذي حدّ من انتشار الأوبئة، وإن لم يقم بما يُذكر في سبيل تحسين الوضع الصحي اليومي للفلاحين. وقد تمّت إدارة ذلك كلّه بكفاءة جيّدة، لم تترك الكثير من السبل للإفلات منها.

كانت المحصلة النهائية لذلك (وهي محصّلة لا تختلف عما حصل في البنغال) تحقيق قدر كبير من السلطة والثروة، بل ومن الأمان القانوني، في الدوائر الحاكمة، إنما ضمن علاقة من الارتباط والتبعية للمصالح الأوروبية. استفاد الفلاحون في البداية من موجة (مؤقتة) من الازدهار الريفي، غير أنّهم خسروا أيضاً جملة من أشكال التعويض الاجتماعية التقليدية، التي كانت تتيحها رخاوة القبضة الإدارية وتعدّد مراكز السلطة المحلية. عانت المؤسسات الثقافيّة في بعض الأحيان معاناة شديدة؛ فتّتت الدولة أوقافها، وأُجبر الأزهر على التخلي عن تدريس الفلسفة والفلك والموسيقى، ليركّز حصراً على الفقه والكلام، تاركاً هذه الموضوعات الواسعة لأنظمة التعليم الأوروبية. وهكذا ترسّخت حالة ضيق الأفق في هذه المؤسسات، التي كانت

قد ظهرت جليّة أصلاً وفق المعايير الحديثة. لعلّ التعبير الأبغض عن هذا الطغيان الجديد كان قرار التجنيد العسكري، الذي كان مساوياً في كفاءته لنظيره في دولة الثورة الفرنسية، وإن كان أقلّ وطنيّة patriotic منه. حوّل التجنيد الفلاحين العرب إلى جنود، وسمح لمحمد علي أن يتخلّى عن قواته الألبانية وأن يجعل من مصر مركزاً لإمبراطورية ذات امتدادات خارجية، لا في الجزيرة العربية فقط بل أيضاً في سودان النيل وأخيراً (عندما انقلب على سادته العثمانيين في ١٨٣١) في سوريا. كما أنّ ذلك قد سمح له بتوفير الطلاب لمدارس الطب والهندسة واللغات الحديثة، التي أنشأها محمد علي بهدف تحرير نفسه من الاعتماد على المتخصصين الأوروبيين. في نهاية المطاف، كان من شأن ذلك أن يكون بمثابة جسر لنقل المصريين من حالة الرعايا الخاضعين إلى حالة المشاركين الفاعلين في الشؤون العامة.

نجح محمد علي في تجاوز الآثار الفتاكة للمنافسة الغربية في القرن الثامن عشر، ونجح في الاستفادة إلى أقصى حدٍّ من النظام العالمي الغربي الحديث الجديد. بهذا المعنى، نقل محمد علي مصر إلى النظام التقانوي الحديث؛ وقد قام بذلك، على المستويين الاقتصادي والسياسي، من دون أن يخضع خضوعاً مباشراً للأوروبيين. ولكنّه فشل فشلاً ذريعاً في محاولته جعل مصر دولة حديثة على مستوى تقنيّ مكافئ لأوروبا الغربية؛ ذلك أنّ المادّة البشريّة التي كان عليه العمل معها لم تكن قد مرّت بقرنين أو ثلاثة من التحوّلات البطيئة كتلك التي عرفها الغرب؛ ولا شكّ بأنّها قد تأثّرت سلباً بمشروعه. اختفى الصنّاع والحرفيون المهرة الذين عرفتهم مصر سابقاً. وعندما حاول أن يُدخل المصانع الحديثة دفعة واحدة، ظهر له بأنّ اليد العاملة المصرية كانت تفتقر إلى الكفاءة وإلى دعم الموارد التقنية. وهكذا اضطر إلى الاعتماد على القوة الحيوانية لتسيير الماكينات وهو ما أدى إلى نتائج هزيلة كما هو متوقع. يصحّ الأمر ذاته بخصوص الطلاب الذين ألحقهم في المدارس - حتى بعد أن تمّ حلّ مشكلة اللغة [بالترجمة] - إذ لم يكن لديهم فكرة عن كيفية تعلّم العلوم الطبيعية بناءً على العمليات اليومية وعلى أساس البحث الفردي والتجريبي والابتكاري. فقد جاء هؤلاء الطلاب من نظام المدارس الأزهرية، وكانوا معتادين على حفظ الكتب القديمة والنقاش اللغوي في تفاصيلها الأدبية مع معلّميهم. ولكنّ حفظ كتاب هندسيّ لا يصنع

مهندساً، فهذه الحقول تتطلّب ممارسة عملية لا مناقشات نظريّة، وهو ما كان محلّ امتهان اجتماعيّ. في جميع جوانب عمل محمد علي ذات المنزع التقانوي، وبغضّ النظر عن بعض لحظات العبقريّة المشرقة، كانت هذه الفجوة ماثلة دوماً.

في عام ١٨٣٣، ومرة أخرى في ١٨٤٠، وجد محمد علي بأنّ إمبراطوريته لا تزال معتمدةً على تسامح القوة الأوروبية، التي يُمكن لها أن تحبط مسعاه إذا ما شاءت وإذا ما اتفقت على سياسة مشتركة؛ بل إنّه أُجبر على التخلّي عن الاحتكار السوقي، بذريعة عدم اتساقه مع الأساس التجاري الفردي، الذي تفترضه التجارةِ الأوروبية، والذي بدأ يسود الآن حتى في مصر. بعد عام ١٨٤٠، تخلّى محمد علي عن الاهتمام بالمدارس الطموحة، واعترف لبعض الوقت على الأقل بأنّ مصر وإن كانت مستقلّة شكلاً يجب أن تقنع بموقعها التابع في النظام المتحضّر ككل.

تتار الفولغا وتركستان

كان التحوّل الطفري الكبير قد حصل بين الشعوب المسيحية الغربية ذات التراث اللاتيني في الجزء الغربي من شبه الجزيرة الأوروبية. كانت جميع هذه البلدان تشترك في جملة من المؤسسات الأساسيّة بدرجة أو بأخرى؛ أي إنّ هذا التحوّل الطفري كان يحدث في جميع هذه البلدان كما لو أنّه يحدث في موطنه الأصلي، بمعنى أنّ أيّ ابتكار جديد مطلوب كان يُمكن أن يُقام على نفس الأسس. كان لدى جميع هذه البلدان مؤسسات سياسية إقطاعية، ثمّ طوّرت جميعها عناصر ما بعد إقطاعيّة وبُنى دول قومية. وكانت جميعها على معرفة بنفس التراث الأدبي والديني بصورته اللاتينية، وشاركت جميعُها في التطويرات التي أنجزتها العصور الوسطى العليا وعصر النهضة على هذا التراث. كان ثمة صلات اجتماعية وعلاقات اقتصادية قويّة بين جميع هذه الشعوب، وكانت الابتكارات في أيّ منطقة تجد صدى لها ونظيراً في المناطق الأخرى؛ ذلك أنّها جميعاً كانت تعيش حيثيات مشابهة وتشترك في نفس المشكلات السائدة، على الأقل في القطاعات المتناظرة بين شعوبها[١٥].

---

(١٥) يُمكن تفحص بعض تأثيرات التغيّرات في نهاية القرن الثامن عشر وبدايات القرن التاسع =

نتيجة لذلك، كانت التغيّرات تتمّ في كلّ مكان على هيئة تعديلات تدريجية في المؤسسات القائمة، لا عبر استبدالها جملة وتفصيلاً. عندما صمّم عدد من الملوك في القرن الثامن عشر على إصلاح حال حكوماتهم وتحسين وضع مجتمعاتهم، لم يشعر أيّ منهم بأنّه يُقلّد ما قام به بلد أكثر تطوّراً، حتى لو أنّهم استعاروا في الواقع بعض الأمور من فرنسا مثلاً أو إنكلترا. شعر هؤلاء «الملوك المتنوّرون» وحاشيتهم بأنّ حركتهم الإصلاحية هي ببساطة حركة «تنوير»؛ أي إنّها لم تُعتبر تبنياً لأساليب أجنبية، بل تحسيناً طبيعياً للأساليب القائمة. ساد هذا الموقف نفسه على نحوٍ محقّ في البلاد المتأخّرة والفائقة التقدّم منها على حدّ سواء؛ إذ إنّ «التنوير» في كلّ بلد، نما نابعاً من الأفكار والمبادرات المحلية في استجابة للأشكال المحلية مما كان في جميع المراحل مشكلات مشتركة وتطلّعات مشتركة.

في المقابل، لم تتحرّك شعوب أوروبا الشرقيّة بتراثها الإغريقي والمسيحي الأرثوذكسيّ، ضمن نفس المؤسسات والمسلّمات الاجتماعيّة التي تحرّك ضمنها الغربيون المتحدّثون باللاتينية؛ غير أنّهم كانوا يشتركون معهم في نفس التقاليد النهائية، وكان هناك شيء من التبادل التجاري والثقافي بل والسياسي بين النصفين اللاتيني والإغريقي من أوروبا المسيحية في جميع المراحل. فحتى العصور الوسطى العليا، كان الغرب المسيحي لا يزال تابعاً خاضعاً ثقافياً واقتصادياً للبيزنطيين، على الأقل فيما يتعلّق بالمستويات الرفيعة من الحياة؛ وحتى سياسياً، ظلّت الأجزاء الأكثر تقدّماً من إيطاليا تدين بالولاء لبيزنطة لوقت طويل. في سياق المرحلة الإسلامية الوسيطة المبكرة، انعكس اتجاه التبعيّة والاعتماد تدريجياً. وبحلول المرحلة الإسلامية الوسيطة المتأخّرة، أصبح جزء من الحاضرة المسيحية الأرثوذكسي خاضعاً للحكم السياسي الغربي، سواء في شرق المتوسط أو في قلب الأراضي السلافية الأرثوذكسية؛ وقد كان هذا الحكم السياسي استجابة لتصاعد الهيمنة الاقتصاديّة للتجار الجرمان والطليان. ومع أنّ المسيحيين الأرثوذكس ظلّوا يتطلّعون بدونية إلى إخوتهم الغربيين، إلا أنّ التبادل الثقافي

= عشر على إحدى قرى الجبال اللبنانية في:

William R. Polk, *The Opening of South Lebanon, 1788-1840: A Study of the Impact of the West on the Middle East* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1963).

بينهم قد تزايد؛ ظلت لأوروبا المسيحية حياة مشتركة عامة، على الرغم من أنّ أوروبا الشرقية لم تشترك على نحوٍ وثيق في جزء كبير من التطوّر الذي عايشته بلاد أوروبا الغربية.

بناء على ذلك، مع نهاية القرن الثامن عشر، تحت حكم بطرس الأكبر، كان الروس قريبين بما فيه الكفاية من الغربيين، وكانت العناصر السكانية الأكثر نشاطاً منهم واعية بما كان يحدث في أوساط الغربيين، بحيث كانوا قادرين على هضم نتائجه واستيعابها على نحوٍ فاعل حتى هذه المرحلة من التحوّل الطفري؛ وهكذا دخلوا في عمليّة التنوير، بما فيها من حركة علمية وصناعية بل واجتماعية بدرجة ما، في وقت مبكّر نسبياً، فلم يكونوا (على الرغم من أنهم منفصلون بوعي عن الغرب، المتقدّم عنهم إجمالاً بعدد من الخطوات إلى الأمام) متأخّرين في المستوى الإجمالي للقوة الاجتماعيّة إلى درجة تجعلهم يقعون على الطرف الآخر من فجوة التطوّر. على الرغم من أنّ الأمة الروسية كانت لا تزال بحاجة إلى كتلة دافعة كبيرة وأنّها كانت لا تزال قاصرة على مستوى التطوير التقني لجعل ذلك ممكناً، إلا أنّ روسيا في القرن الثامن عشر قد أصبحت إحدى القوى الأوروبية الكبرى.

بهذه الطريقة، ظهرت إلى الوجود «أوروبا» واحدة، تقوم بالأساس على المسيحيين في الغرب أو الغربيين، وتضمّ أيضاً على سويّة متقاربة الشعوبَ الأوروبية الشرقية، على الأقل ما دام لهم دول مستقلة. أصبحت أوروبا الجديدة هذه، التي تضمّ روسيا (وتضمّ أيضاً المستعمرات الأوروبية عبر البحار وفي سيبيريا)، تمثّل القوى النشيطة للتحوّل الطفري الكبير، الذي فرض نفسه على بقية العالم (كانت هذه التجميعة الأوروبية الجديدة هي ما يستحقّ منذ الآن أن يطلق عليه «أوروبا» بالمعنى الدقيق).

كان مسلمو منطقة الفولغا، المتحدّثون بالتركية من أحفاد أمّة البلغار القديمة، يشكّلون جزءاً من أوروبا الجديدة هذه: وكان هذا الجزء نشيطاً على نحوٍ متزايد. بعد احتلالهم من قِبل الروس في القرن الخامس عشر وما تلا ذلك من تحطيم قياداتهم الزراعية تحت ضغط الروس الدافع نحو تحويلهم عن دينهم، أصبحت أراضيهم مناطق مشتركة مع المستوطنين الروس، بحيث إنّهم كفّوا تدريجياً عن كونهم أغلبيّة سكانية في مناطقهم. ولكنّهم احتفظوا

بنخبتهم التجارية كما هي. في النصف الثاني من القرن الثامن عشر، قرّرت التسارينا [الإمبراطورة] كاثرين المتنورة أن تدمج المسلمين أو التتار في إمبراطوريّتها على أساس متساوٍ؛ وقد نجحت في ذلك على بعض الصعد. تحرّر «تتار» الفولغا من معظم المعوّقات المدنية التي كانوا يعانون منها: فوق كلّ شيء، من القيود التي كانت تمنعهم من الإقامة في المدن، ومن المضايقات التي كانت تحاول قسرهم على تغيير دينهم والدخول في المسيحية. فدخلوا على الفور في مسار من التوسّع الاقتصادي، الذي جعلهم ينخرطون بنشاط في العالم الجديد في مجالات التجارة، بل والصناعة.

في جيل ١٧٨٩، اتخذت مبادرة التتار شكلين اثنين. فبحماية من القانون الروسي في مواجهة تجارة المسلمين الأجنبية في الأراضي الروسية، ومع القوة التي اكتسبوها بفعل تنامي التجارة عبر سيبيريا، بات التتار قادرين على تولي زمام القيادة في تجارة أوراسيا الوسطى من تجار مدن زرافشان، التي باتت أكثر فقراً الآن؛ فقد كان تجار قازان [عاصمة التتار] هم وحدهم من بإمكانهم التجارة بحريّة في آنٍ معاً بين تجار بخارى ـ بوصفهم إخوتهم من المسلمين ـ وبين تجار موسكو ـ بوصفهم هم أيضاً من الرعايا الروس ـ. وقد اتجه التتار، مثل الروس ـ الذين كثيراً ما عقدوا معهم شراكات تجارية ـ نحو الاستثمار في الصناعات الثقيلة نسبياً في مواطنهم، فأصبحت قازان مركزاً صناعياً. وصحيحٌ أنّ صناعتهم الجديدة لم تكن ترقى إلى مستوى الصناعات القائمة في أوروبا الغربية الحديثة، لأنّها لا تزال ذات طابع شبه حِرَفي، إلا أنّها كانت متقدّمة على نحوٍ كافٍ يضمن استمرارها في المشهد الروسي، الذي كان لا يزال موسوماً بالتأخّر. حافظت **مدارس** بخارى على موقع متصدّر لبعض الوقت، بل وأحكمت سيطرتها على مسلمي الفولغا مزيد إحكام في المسائل الاجتماعية والأدبية، أما القيادة الاقتصادية ـ والاجتماعية في النهاية ـ فقد استقرّت في يد مسلمي الفولغا؛ إذ إنّ مستعمراتهم، التي تضاعف عددها في جميع بلدان المسلمين التي احتلها الروس، كانت مشابهة لمستعمرات الروس في تمثيل النزوعات التقانوية الجديدة (ضمن حدود معلومة)، غير أنّها حافظت على صلاتها الوثيقة مع المسلمين المحليين.

غير أنّ تتار الفولغا ظلوا إسلاماتيين دوماً، لا من جهة عباداتهم وعقائدهم فقط، بل أيضاً من جهة البعد التخييلي لثقافتهم. وكانت ثقافتهم

الإسلاماتية لبعض الوقت حديثةً فقط من جهة الآليات التقنية ـ أي في استعمال الطابعات مثلاً ـ لا من جهة فحواها وجوهرها. كانت قازان في الشمال، عاصمتهم الثقافية (إذ أصبحت أستراخان على ضفاف قزوين، في العصر الجديد، مدينة ثانوية فيما يخصّ الثقافة، وإن ظلّت مهمّة في التجارة)، مركزاً كبيراً للطباعة عند المسلمين، ولكنّ هذه الطباعة كانت غالباً بالتركية الجغتائية والفارسية والعربية؛ وكانت في الغالب تعمد إلى إعادة تحرير الكتب القديمة، أو الكتب الجديدة المكتوبة بأسلوب القرن الثامن عشر أو ما قبله. لم يقف التتار عند حدود المحافظة على الصلات الاجتماعيّة مع إخوتهم المسلمين في حوض نهريْ سيحون وجيحون وجيرانهم في الجبال (فيما يُمكنّ أن يسمى تركستان)؛ بل إنّهم حافظوا على أزيائهم وعاداتهم الاجتماعية قريبةً من أزياء وعادات الشعوب [المسلمة] التي باتت تمثّل زبائنهم الأساسيين، على الرغم من أنّ هؤلاء الأخيرين لم يتأثّروا إلا قليلاً بالنزوعات المحورية للعصر التقني.

تحت رعاية التتار، اتجه سكان حوض سيحون وجيحون في بدايات القرن التاسع عشر إلى زراعة القطن بهدف تصديره إلى السوق الروسي المزدهر. ولكنّ جودة القطن التركستاني لم تتحسّن على نحوٍ فعليّ إلا مع نهاية القرن، في ظلّ غياب أيّ مثيل لبعثة نابليون أو لمشروع محمد علي، وبحكم التوجّه إلى المصانع الروسية الأقلّ تطوّراً على المستوى التقني. لم يظهر هناك شكل من التجريب المحلي (المبكر بالتالي) على الإدارة المحدّثة ولا على النظم العسكرية المحدّثة (على الرغم من الاهتمام بالأسلحة الغربية الحديثة)، فضلاً عن المدارس الحديثة أو الصحف والجرائد. ظلّ التتار، لبضعة عقود، راغبين في القيام بالأعمال التجارية على الأساس القديم نفسه أو شبيهه. ولكن، حتى في تركستان، في المنطقة المسلمة الأبعد عن طرق التجارة العالمية الجديدة للعصر التقني ـ مقارنة بأي منطقة أخرى، باستثناء بلاد السودان ـ دخل الاقتصاد الأساسي في مسار الصيرورة التجارية الحديثة، وشكّل ما ظهر لاحقاً بأنّه علاقة تبعية مكمّلة للاقتصاد الروسي الحديث (ومعها عمليّاً للتتار المسلمين المُحدّثين).

على الرغم من أنّ هؤلاء التتار قد ذهبوا إلى أبعد مما ذهب إليه غيرهم من المسلمين، وتبنوا التقاليد التجارية للعصر الجديد، بل وانخرطوا في

مشاريع تصنيعية، وتولوا - ولو محلياً - زمام القيادة في ذلك، إلا أنّهم عزلوا أنفسهم عن الجوانب الفكرية للحياة الجديدة. لاحقاً في القرن التاسع عشر، مع زيادة وتيرة التحديث بين الروس، وجدوا بأنّ مشاريعهم قد بدأت تتأثّر سلباً على نحوٍ كبير بفعل هذا الانعزال(١٦).

---

(١٦) انظر:

Alexandre Bennigsen and Chantal Lemercier-Quelquejay, *The Evolution of the Muslim Nationalities of the USSR and their Linguistic Problems* (New York; London: Oxford University Press, 1961).

٢

الهيمنة الأوروبية العالمية: القرن التاسع عشر

شهد جيل ١٧٨٩ بداية ممارسة أوروبا هيمنتها القصوى على الشعوب المسلمة. وسواء أحكم الأوروبيون مباشرةً أم اكتفوا بوجود علاقة من التبعيّة للنظام الاجتماعي الأوروبي ككل، فإنّ الأوروبيين كانوا قادرين، إذا ما اتفقوا على سياسة مشتركة، على فرض إرادتهم على بلاد المسلمين. وفي جميع الأحوال، لم يكن من الوارد التسامح مع ظهور أيّ قيادة إسلامية عامّة مستقلّة. في ذلك الوقت، كانت أشكال الاحتلال الصريح الكبرى محصورةً في حالتي البريطانيين في الهند، والهولنديين (مع تدخّل من البريطانيين) في الأرخبيل الماليزي. خلال القرن الثامن عشر، بسط الهولنديون سلطانهم على موانئ المسلمين الساحلية المستقلّة في الأرخبيل، وخلال المرحلة النابليونية، وسعوا سلطانهم على ممالك المسلمين الزراعية في البرّ الداخلي في جاوة وسومطرة. منذ تلك اللحظة وما تلاها، مارس الهولنديون سيادتهم على معظم مناطق الأرخبيل، باستثناء الأجزاء الشمالية التي تشمل ملايا، التي ظلّت بعض أجزائها خاضعة للبريطانيين. في بلاد المغرب الكبير، حيث كانت الغارات المتبادلة بين سواحل المتوسط الشمالية والجنوبية أمراً معتاداً لوقت طويل، شهد القرن الثامن عشر شيئاً من ضبط حركة قرصنة المسلمين وكبحها من قبل قوة المسيحيين المتنامية؛ ولكنّ القرصنة المغربيّة لم تُقمع بالكليّة إلى ما بعد نهاية القرن، وهي عمليّة اضطلعت بها الجمهورية الأمريكية الشمالية الجديدة أيضاً.

ولكن، حتى في بلد بعيد نسبياً عن خطوط المصالح الأوروبية الرئيسة مثل مملكة القاجار في إيران، كان الضغط الأوروبي عاملاً محدّداً حاسم

الأثر. بدءاً من عام ١٨٠٠، عندما أعلن التسار (القيصر) الروسي أنه ملك مسيحيي جورجيا (الذين كانوا يخوضون آنذاك ثورةً على القاجار)، رأى القاجار بأنّ مُلكهم الجديد يواجه عدواناً روسياً على طول المنطقة القوقازية الشديدة الأهمية. قبل جيلين من الزمن، لم يكن التقدّم الروسي المؤقت ـ بعد انهيار حكم الصفويين ـ مختلفاً نوعياً عن تقدّم العثمانيين (وكان من السهل دحره على يد نادر شاه)، أما الآن، فلم يعد من الممكن ردّ الروس حيثما تقدّموا. خلال وقت وجيز، احتلّ الروس جزءاً كبيراً من الأراضي القوقازية وجزءاً معتبراً من مقاطعة أذربيجان المهمّة، وأدركت العناصر القاجارية الحاكمة بأن لا مناص أمامها من التحالف مع إحدى القوى الأوروبية ـ على أساس شروط تجارية وسياسيّة تُحدّدها هذه القوة ـ في سبيل النجاة من هذا المأزق. وقد عمدوا إلى التحالف بالتناوب مع البريطانيين والفرنسيين، وكانت كلّ قوّة منهما تأتي بمستشاريها وضباطها العسكريين وتصرّ على طرد ممثّلي القوة الأخرى في مقابل جهودها ونواياها الحسنة. في النهاية، كان أقصى ما حققته هذه التدخّلات (التي فَتَرت بعد نهاية مرحلة الحروب النابليونية) هو تقليص الحضور الروسي من كونه غزواً بطيئاً إلى كونه حكومة وصاية معتدلة النهج.

القانون الدولي ومنطق حكم العالم

لطالما كانت الدولة تؤدي وظيفة شرعنة وإقرار الحقوق التي يتحصّل عليها الأقوياء بناء على مكانتهم ورتبتهم القانونية، وكذلك كانت تناوئهم وتمنعهم من فرض بعض الامتيازات الأخرى. ظلّ ذلك وظيفة أساسيّة للحكومات في البلدان المتقننة. ولكن، مع تصدّر مبدأ الإنجاز التقني الفردي، صعدت قوّة طبقة الأثرياء من أصحاب المشاريع، التي كانت تمثّل في أشكالها الأولى هذا النوع من الإنجازات الفردية على نحوٍ خاص. من وجهة نظر أصحاب المشاريع هؤلاء، كانت جميع أشكال المكانة الاجتماعيّة المُكتسبة بالنسب، كالمكانة التي ينالها الأفراد بحكم الوراثة، خاضعةً لمكانتهم بوصفهم مالكين: فقد كان من مصلحتهم ألا يقبلوا بشرعيّة أيّ شيء خارج مبدأ السوق، الذي تتوافق فيه حقوق الملكيّة مع الحقوق القانونية. وقد أصبح ذلك مبدأً للهيمنة الأوروبية.

لم يعد مبدأ ضمان حقوق الملكيّة في وجه التدخّل التعسّفي أو المماطلة، سواء من قبل الحكومة أو من القوى المحلية التي يجب على الحكومة أن تتحكّم بها، مجرّد مبدأ أعلى، بل بات الآن هو الواجب الأوّل للحكومات السياديّة في نظام الدول الغربية الحديثة في العصر التقني. فإذا ما تمكّنت الحكومة من ضمان ذلك للأوروبيين، فإنّهم غالباً سيتفقون على احترام سيادتها ومنحها موقعاً في النظام الدولي المعترف به، والاعتراف لها بمكانة مساوية للمكانة التي تقرّ بها الدول الأوروبية لبعضها البعض. ويُتوقع منها بعد ذلك أن تلتزم بمختلف القواعد التي طوّرها الأوروبيون لإدارة العلاقة بين الدول، وهي ما يُسمّى «القانون الدولي». أما قوانين الأعراف القائمة في شعبٍ ما، كتلك القائمة بين دول المسلمين، فقد مُنحت في أفضل الأحوال اعترافاً محليّاً وثانوياً، بقدر ما تُلائم هذه المبادئ الأوروبية.

وإذا ما فشلت الحكومة في توفير «القانون» و«النظام» ـ أي ضمان مصالح الملكيّة، خاصّة للأوروبيين، وكذلك للتجار المحليين، الذين يعتمد الأوروبيون على نشاطهم ـ أو إذا ما انتهكت القواعد التي قرّرها الأوروبيون للعلاقات بين الدول، فإنّ ذلك سيجعلها تخسر حقوقها السيادية. في هذه الحالة، يكون من المشروع للقوى الأوروبية المختلفة أن تتدخّل لحماية مصالح رعاياها ومصالح غيرهم من الأوروبيين. يتحدّد مقدار السيطرة التي سيُمارسها الأوروبيون، بدءاً من تغيير طبقة المسؤولين، وصولاً إلى الاحتلال الكامل ثمّ حكم البلد، بناءً على غيرة القوى الأوروبية الأخرى، وعلى مقدار المقاومة المحلية ومدى إزعاجها للقوى الأوروبية (من حيث المبدأ، لم يعترف الأوروبيون بإمكانية هزيمتهم هزيمة نهائية على يد أيّ مقاومة محليّة؛ وقد كان من قبيل الفضيحة أن تمكّنت الحبشة/أثيوبيا من إيقاع هزيمة نكراء بالإيطاليين). حتى في غياب سيطرة أيّ حكومة تابعة، بات من المعتاد منذ وقت مبكّر التأكيد على أن يخضع الأوروبيون ومحميّوهم الأجانب لاختصاص القناصل الأوروبيين القضائيّ (الذين توزّعوا الآن في مختلف بلاد العالم)، والذين سيُحاكمونهم على أساس المعاير القانونية الأوروبية بحسب تهمتهم، بدلاً من إيداعهم في عهدة المحاكم المحلية. لقد تمّ تعميم مبدأ هذا الاختصاص القضائي، من نموذج محاكم أهل الذمة الإسلاماتية، التي يرأسها أبناء ملل المُحاكَمين؛ غير أنّ سلطة الأنظمة القضائية الأجنبية قد

باتت في موقع يفوق موقع المحاكم المحلية في ظلّ الهيمنة الأوروبية؛ فلم يكن الأوروبيون ليقبلوا أن يكونوا تحت رحمة سلطة أقلّ منهم، حتى في الدول التي يعترفون بسيادتها.

استمرّت الدول الأوروبية الإمبراطورية/الإمبريالية الكبرى ـ فرنسا وبريطانيا وروسيا ـ في توسيع سلطتها المباشرة على المناطق الإسلامية ـ الآسيوية خلال هذا القرن على أسس مختلفة. منذ عام ١٨٣٠، احتلّ الفرنسيون الجزء المركزيّ من بلاد المغرب، ولاية الجزائر العثمانية. وعلى الرغم من ظهور قائد مقتدر ومخلص، هو [الأمير] عبد القادر الجزائري، منادياً بدايةً باستقلال المسلمين- في الجزء الذي لم يُحتلّ من البلاد، وعلى الرغم من أنّه قبل باستمرار جميع ما تمّ الاتفاق عليه مع الأوروبيين، إلا أنّه في النهاية طُورد كمتمرّد. كانت جميع القوى الأوروبية مشغولة بمصير الولايات العثمانية القريبة منها، ولم تقبل بالمجمل بأقلّ من إخضاعها لحماية مشتركة [من العثمانيين وإحدى القوى الأوروبية]. كانت المساحة الشاسعة لبلاد المسلمين مفتوحة نسبياً لأيٍّ من القوى الأوروبية المعنية، وهي مساحة تتوزّع بين الإمبراطورية العثمانية في شرق المتوسط والإمبراطورية البريطانية في الهند وشمالها. وهنا تنافس البريطانيون مع الروس. شكّل حوض نهر السند جزءاً من الإمبراطورية التيمورية الهندية؛ ولمّا كان تحت حكم قوى ضعيفة من المسلمين والسيخ، فإنّه كان يُعاني حالة من عدم الاستقرار السياسي التي شجّعت البريطانيين على التدخّل بذريعة منع نمو إحدى القوى المحلية على نحوٍ يجعلها قادرة على التسبّب بالمتاعب للأراضي المجاورة التابعة للسيادة البريطانية. وبحلول عام ١٨٤٩، تمّ إخضاع حوض السند. ولكنّ الجزء الأعظم من هذه المساحة، سواء أكانت متحدّثة بالإيرانية أم التركية، ظلّ عصيّاً على الوصول إليه من مراكز القوة الأوروبية.

مع نهاية القرن الثامن عشر، انقسمت الأراضي التي كانت خاضعة للممالك الصفوية والأوزبكيّة إلى مجموعة من الدول الصغيرة نسبياً، المتمركزة حول مدينة أو بلدة، والتي لم تكن قادرةً على التحكّم بالقبائل الرعوية في الجبال والسهوب إلا على نحوٍ ضعيف. مع مرور القرون، تراجع نطاق السكان المتحدّثين بالفارسية عن المنطقة التي كانوا يمثّلون أغلبية فيها،

وبدأ أتراك قبائل السهوب يسودون بين الفلاحين وسكان المدن في معظم الأراضي المنخفضة شمال الهضبة الإيرانية، حتى إنّ مدناً فارسيّة قديمة مثل مرو وبلخ (مزار شريف) قد باتت مدناً متحدّثة بالتركية، وبات معظم السكان من الترك، حتى في جبال أذربيجان غرب بحر قزوين، وفي منابع نهر جيحون، شمال [جبال] البامير. أما في المنطقة المتحدّثة بالفارسية، فإنّ بعض اللهجات الشاذة قد بدأت بالاختفاء، في حين كانت اللهجة الفارسية القومية سائدة من البامير إلى جبال [مقاطعة] فارس؛ في الجبال الواقعة إلى الغرب الأقصى كانت اللغة الإيرانية هي الكردية؛ وفي الجبال الشرقيّة كانت البشتو (لغة الأفغان).

كانت الدولة الأهمّ في المنطقة هي المملكة التي أسستها قبيلة القاجار التركية، وارثة بعض التقاليد الصفوية المركزية، والتي أقامت عاصمتها في طهران، بالقرب من الريّ. وقد حكمت معظم منطقة القوقاز، بخاصّة أذربيجان المتحدّثة بالتركية، والهضبة المتحدّثة بالفارسية في غرب إيران. وقد مارست نوعاً من السلطان على كردستان، وعلى سهل الدجيل الأدنى، المتحدث بالعربية، وعلى الأجزاء الغربية المتحدّثة بالفارسية من خراسان. كانت لغتها الرسمية هي الفارسية، مثلما كانت الفارسية هي لغة الحكومات التركية (والأفغانية) الأخرى في إيران وتركستان. وعلى الرغم من أنّ حدودها لم تكن تضمّ إلا نصف المتحدّثين بالفارسية، إلا أنّ الغربيين المحدثين قد أطلقوا عليها «فارس Persia». وكان معظم سكانها أتراكاً وفرساً من الشيعة.

في الأجزاء الشرقية من المنطقة المتحدّثة بالفارسية ظهرت عدّة دول، أهمّها سلطنة كابل، التي حكمتها سلالة أفغانية، سيطرت على الجبال والأودية التي سكنها الأفغان وعلى جزء كبير من المنطقة المتحدثة بالفارسية. بات يُطلق على هذه الدولة في الخارج ثم في الداخل اسم «أفغانستان». وكان معظم سكانها من الأفغان والفرس من أهل السنة والجماعة.

أما في حوض نهري سيحون وجيحون إلى الشمال، فقد كانت مملكة الأوزبك قد تفكّكت منذ وقت طويل إلى مجموعة من الدول (الخانيات)

الصغرى، أهمّها خانيات خيوة، وبخارى، وخوخند. وإلى الشرق من ممرّات جبال ألتاي، كان المسلمون قد خضعوا للحكم الصيني. أُطلق على هذه المنطقة الواسعة المتحدّثة بالتركية، التي تضمّ حوض نهر تاريم الواقع تحت الحكم الصيني، اسم «تركستان»، وسُميت الدوَل القائمة فيها بأسماء عواصمها؛ وكانوا في غالبيتهم سنّة، وكذلك كانت القبائل الرعوية في سهوب الكازاخ الكبرى إلى الشمال، التي تجمّعت في كتل فضفاضة تحت حكم خانات مستقلّين.

منذ ثورة شاه إسماعيل، التي تمّ تبنيها بحماس في معظم المرتفعات الإيرانية والقوقازية ومهاجمتهما بحدّة في حوض نهري سيحون وجيحون، ظلّت إيران الشيعية على خلاف دائم مع تركستان السنية. كانت المنطقتان مرتبطتين بحكم الجغرافيا ارتباطاً وثيقاً ومؤلماً: كان العديد من الأسرى الشيعة يُسترقّون، بوصفهم غير مؤمنين، ليرزحوا تحت نير العبودية في تركستان. وقد تمّت إعادة إنتاج الصراع الأسطوري القديم بين إيران وطوران من جديد بين هاتين المنطقتين. ولكنّ الرابطة الأكثر أهميّة بين المنطقتين، بحلول القرن التاسع عشر، كانت شبح التهديد الروسي. ففي عام ١٨١٣، كان الروس قد احتلوا العديد من بلاد القوقاز، بما في ذلك أجزاء واسعة من أذربيجان، التي كانت تُمثّل دعامة عسكرية رئيسة لحكم القاجار. وفي ١٨٢٨، فرضوا على القاجار توقيع معاهدة تخلّى القاجار بموجبها عن سيطرتهم على بحر قزوين وعن حقوقهم في التدخّل في «فارس»، وشملت المعاهدة حقوقاً قضائية وقانونية [للروس] شبيهة بمعاهدات الامتيازات العثمانية. وفي لحظة خلافة العرش التالية، رافق الروس، بالتنسيق مع البريطانيين، موكب مرشّحهم إلى طهران. أسهمت خسارة العديد من الأراضي المتحدّثة بالتركية في إبراز الطابع الفارسي لمملكة القاجار، على الرغم من أنّ الجزء الأعظم من قوّاتهم ظلّ مكوّناً من جنود ما بقي من أذربيجان.

مع اقتراب منتصف القرن، وبعد مرحلة طويلة من تنامي الاستغلال التجاري من خلال نشاط تتار الفولغا، بدأ الروس بهضم معظم أجزاء تركستان غرب ممرّات ألتاي، وفي النهاية شمل ذلك بعض المرتفعات المستقلة المتحدثة بالفارسية في حوض نهر جيحون الأعلى (المسمّاة

طاجيكستان). وقد تُركت خانيات الأوزبك في خيوة عند مصب جيحون، وبخارى على ضفة زرافشان مستقلّة في حكمهما الذاتيّ، ولكن مطوّقةً بالأراضي الروسية. (أقام الروس حامية قويّة في سمرقند، التي احتلوها في ١٨٦٨). كانت ممالك الأفغان والقاجار الفرس مستقلّة في الجنوب، ولكنّ القبائل التركية في صحاري كاراكوم ـ التي حاول القاجار عبثاً السيطرةَ عليها ـ قد خضعت أخيراً بفعل السكة الحديدية التي شقّها الروس، والتي وضعت الروس في موقع يؤهّلهم للتدخّل في خراسان. قاوم البريطانيون ـ إذ اعتقدوا بأنّ تقدّم الروس يتجه نحو الهند ـ تمدّد نفوذ الروس في أفغانستان، ولكنّهم لم يكونوا قادرين على مواجهة نفوذهم الكبير في طهران؛ فقد حافظ الروس على تفوّق تجاري في المناطق المتحدثة بالعربية عند الخليج العربي/الفارسي وأسسوا في النهاية محميّات تابعة لهم هناك، في كلّ من المنطقة العثمانية سابقاً والمنطقة القاجارية سابقاً. في معظم أجزاء «فارس»، أصبحت المصنوعات الروسية هي المصنوعات المستوردة الأكثر انتشاراً في الأسواق الفارسية، وأصبح الحضور الروسي هو العامل السياسيّ الخارجيّ الأهم والأخطر والأوحد. كان أقصى ما بإمكان البريطانيين عمله هو تجميد الجبهة بين طهران وكابل في منتصف الطريق، أي في خراسان. وهو ما كانت عليه الحال في بداية القرن.

كانت هذه هي المحصلة النهائيّة لكثير من جوانب النشاط الإمبريالي للقوى الأوروبية: تجميد الحدود وتجميد حكم السلالات. أنجز الأوروبيون الكثير باختراع الحدود بين الدول في المناطق التي لم يصلوا إليها، وبتعريف الدول بحسب المستوطنين المقيمين فيها، وبحسب نطاق امتدادهم في اللحظة التي وصل فيها الأوروبيون أو في اللحظة التي بدأت فيها مصالحهم في المنطقة. يُمثّل ذلك جانباً واحداً من جوانب فرض النظام الدولي المحدَّدِ الشرعيّة: مع تعيين الحدود، بات واضحاً من هي الحكومة صاحبة المسؤولية عن أيّ بقعة جغرافية، وبات من الأسهل منع نشوب أيّ اقتتال إضافي. ولكنّ الأمر الأكثر أهميّة، كان تثبيت نظام الشرعية السلالية. أصرّ الأوروبيون على ضرورة وجود ملك صاحب سيادة في كلّ دولةٍ حدّدوها، وأصروا أن يحدّد وارثه، تبعاً للطرائق الأوروبية (ولكن، ليس بالضرورة تبعاً لمبدأ وراثة البكر)، لكي يتمّ القضاء إلى الأبد على ما يُرافق الخلافات حول

وراثة العرش من مشاكل واضطراب. ولكن، مع قمع المنافسة العسكرية الحرة، كان قد تمّ سدّ الطريق على إحدى القوى التنظيمية الأخرى داخل هذه البلاد؛ ومع ضعف نقابات الحرف العليا سابقاً، أسهم تراجع القوى الداخلية في زيادة صعوبة مواجهة التحدّي الذي جاء به الأوروبيون. في هذا القرن، انحطت العديد من السلالات الحاكمة الهندية، المحمية من البريطانيين والضامنة لعدم نشوب ثورات ضدهم، وغرقت في حالةٍ من الاستبداد اللامسؤول، حتى إنّها وصلت أحياناً إلى درجة باتت معها عاجزةً - حتى بمساعدة المستشارين البريطانيين - على الحفاظ على القانون والنظام، وتوجّب أن يستبدل بها البريطانيون إدارة مباشرة من قِبلهم. بدأت نفس العمليّة في المناطق الإيرانية والتركية عندما ضمن الروس أنّ السليل القاجاري الذي اعتبروه «الوارث الشرعي» سيخلف العرش في ١٨٣٤، على الرغم من أنّه كان صبياً مفتقراً إلى الكفاءة. تدخّل البريطانيون غير مرّة في خلافة عرش كابل ليضمنوا اعتلاءه من قِبل حاكم «ودود» تجاههم، من دون أن ينجحوا في ذلك المسعى على النحو الذي أرادوه تماماً: ثبت بأنّ السياسة في جبال الأفغان عصيّة على التجميد.

طور المقاومة الأولية

بطبيعة الحال، كانت أوّل استجابة تجاه فرض الهيمنة الأوروبية على العالم هي المقاومة. في المناطق التي لم تزل «مستقلّة»، قاد الحكام هذه المقاومة. غير أنّ الحكام الأبعد نظراً قد رأوا في خطر الغرب الحديث وانتهاكاته المستمرّة والمتزايدة حافزاً يدفعهم قسراً نحو تحديث جيوشهم - لجعلها شبيهة إلى أقصى درجة بالجيوش الغربية الحديثة - ونحو إدخال مجموعة من التغييرات في أنظمة الإدارة والتعليم لدعم هذه الجيوش. لا شكّ بأنّ هذه التغييرات قد استدعت مقاومة مُرّة هي الأخرى. وكذلك كانت الحال مع التغييرات التي أدخلها الحكم الغربي الحديث المباشر. ظلّت هذه المقاومة في ذلك الوقت ذات طابع محافظ بالأساس، ولم تتأثّر بالأساليب الاجتماعية الحديثة وإن كانت قد ظهرت ردّاً عليها؛ غير أنّها احتوت في بعض الأحيان على شيء من التجديد ضمن القوى الثقافيّة القديمة نفسها.

خلال الجيل الأول في القرن التاسع عشر، استمرّ محمد علي (إلى نحو

عام ١٨٤١) في تطبيق ابتكاراته الجديدة في مصر وسوريا. وقد حظي لأجل ذلك بابتسامة مشجّعة من الرأي العام الغربيّ، في مقابل تصاعد السخط عليه من رعاياه. استقبل السوريون جيوشه بالترحاب أوّل الأمر لطردها الاضطهاد العثماني الفاسد، ولكنّهم سرعان ما كرهوه لإدارته الفاعلة في جمع الضرائب القانونية الثقيلة، ونزع السلاح من الناس وإنهاء نزاعاتهم الداخلية، ثمّ تجنيدهم في خدمة الدولة. وسرعان ما قاموا بطرده بمساعدة الأوروبيين: لم تكن كراهية المصريين له تقلّ عن ذلك، وظلّت سلالته تتوارث هذا الصيت المشؤوم، ولكنّ قبضة السلطة القويّة قد خنقت أشكال المعارضة بينهم.

في الأجزاء الشمالية من الإمبراطورية العثمانية، كان محمود [الثاني] (١٨٠٨ ـ ٣٩) يكافح للقيام بما قام به محمد علي، وكان يواجه في سبيل ذلك مقاومة وإن كانت أقلّ عمقاً فإنّها كانت أكثر فعالية، تتناسب مع حجم جهوده التي كانت أقلّ جذرية وإن كانت ناجحة. واجه محمود وضعية صعبة. لم تكن الإمبراطورية تُعاني من اختلال اقتصادي فقط كما ذكرنا آنفاً. فبعد أن اتصلت الشعوب المسيحية البلقانية بأوروبا الغربية الحديثة منذ القرن الثامن عشر، التهبت فيها الروح القومية (قبل أن تظهر هذه الروح بين المسلمين)، وتنامت آمالها بإقامة دول مستقلّة على الطراز الغربي. نتيجة لذلك، بدا بأنّ حركات التمرّد التي نشبت بينها قادرة على تقطيع أوصال الإمبراطورية المتهالكة أصلاً.

اقتصرت درجة نجاح هذه الحركات على مقدار ما حظيت به من دعم أوروبي، ولكنّ ذلك كان أكثر مما يحتمله الترك. في أثناء حكم محمود، خسرت الإمبراطورية بفعل التدخّل الروسي في الشمال الكثيرَ من أراضي البحر الأسود، وتبع ذلك انتزاع عدد من الدول الصغيرة في رومانيا وصربيا للحكم الذاتي. كما أنّ التدخّل الأوروبي المشترك في الجنوب قد سمح بتأسيس مملكة الإغريق المستقلّة، التي باتت محطّ أنظار العناصر السكانية المهمة من اليونان على امتداد الإمبراطورية. أما في الجنوب الشرقي، فقد أصبحت مصر مستقلّة عملياً، وخسرت الإمبراطورية معها سوريا والحجاز لبعض الوقت. بالطبع، مع انتهاء عهد محمود، كان التدخّل الأوروبيّ مطلوباً [من العثمانيين] للحفاظ على نصف الإمبراطورية المتبقية من خطر جيوش محمد علي.

غير أنّ محمداً ووزراءه قد تمكنوا في الأراضي المتناقصة التي ظلّت تحت سيطرتهم من الحفاظ على قدر جيّد من الأمن والإدارة المالية المركزية العصرية، إلى درجة سمحت للدولة لاحقاً بالمضيّ قدماً في التدابير الحديثة، التي يُمكن أن تقبل بها جميع العناصر السكانية. وقد تمكنوا ببراعة من التلاعب بالطبقات الزراعية المالكة ضدّ العلماء والإنكشارية في إسطنبول على نحوٍ مكّن الحكومة لاحقاً من المفاوضة على قدرٍ أعلى من السلطة الفعليّة، التي شملت نظام التجنيد المركزي. احتاج الأمر إلى السنوات الأخيرة من عهد محمود، حتى تمكّن «التغريبيون» المدرّبون على الخدمة في السلك الدبلوماسي أو في مؤسسات الإدارة الإصلاحية ـ بدلاً من طبقة الموظّفين التي تلقّت تدريبها ضمن تقليد البلاط ـ من «تغريب» أشكال الإجراءات الحكومية. تمّت إقامة المدارس التي تدرّس المعارف الحديثة؛ ودخل الطربوش، وبات ارتداؤه علامة على الرعايا العثمانيين بغضّ النظر عن ديانتهم، وحلّ (في البداية بين الموظفين الحكوميين) محلّ مختلف أشكال أغطية الرأس التي كانت تُميّز العلماء عن الدراويش، والتجار عن الأمراء، والمسيحيين عن المسلمين. كانت هذه العصبة التغريبية الصغيرة، وجميع التدابير التي اتخذتها، محلّ استياء طبقة العلماء الدنيا ومعهم معظم الترك. تجرأ محمود على تدمير الإنكشارية بعد أن ساعدوه في إضعاف قوّة طبقة المالكين الزراعيين المستقلين، ما إن تراجعت كفاءتهم العسكرية، وبدؤوا بخسارة احترام الناس، حتى المحافظين في المدن. أصبحت معارضة الطربوش رمزاً للاستياء الشعبي.

شهد هذا الجيل أيضاً تطبيق أولى الإصلاحات الكبرى في الهند، وانطلاق نظام التعليم الإنكليزي فيها. تمّت صياغة النظام التعليمي والقانوني لكي يتوافق مع المعايير البريطانية الحديثة الأساسية، تحت قيادة المؤرّخ توماس بابنجتون ماكولي(*). وسط ذلك كلّه، بدأ بعض الهندوس ذاتياً في

(*) البارون ماكولي (١٨٠٠ ـ ١٨٥٩)، مؤرّخ مرموق وسياسي من حزب الأحرار البريطاني، شغل منصب وزير الحرب (١٨٣٠ ـ ١٨٤١) بعد عودته من الهند. في الهند، شغل ماكولي كرسياً في المجلس الأعلى للهند (١٨٣٤ ـ ١٨٣٨). وفي أثناء الجدل حول نظام التعليم الواجب اتبّاعه في الهند، أرسل ماكولي تقريره الشهير إلى الحكومة، «دقيقة حول التعليم»، الذي دعا فيه إلى استبدال الإنكليزية بالفارسية كلغة رسميّة وتأسيس نظام التعليم الإنكليزي في الهند بالإنكليزية بدلاً من العربية والفارسية والسنسكريتية. ولعلّ ترجمة شيء من تقريره هذا أن تكون مفيدة في تسليط الضوء على جانبٍ من =

البنغال بالنشر والدعوة لتغريب الحياة الهندوسية، على الرغم من أنّ قلة من المسلمين، الذين شعروا أنّهم مقتلعون اجتماعياً، قد فعلوا ذلك.

أذعن عدد كبير من قادة المسلمين ورضخوا للنظام الجديد، ما دام أنّه قد ضمن لهم ثرواتهم؛ ولكنّ الآخرين ـ ممن خسروا امتيازاتهم ولم يجنوا مقابلها شيئاً مثلاً ـ كانوا يشعرون بالمرارة مما حصل؛ إذ إنّ هذه التغييرات كانت تحصل في ظلّ حكم الكفار لا المسلمين، على خلاف ما كان حاصلاً في المناطق العثمانية. وجد بعض هؤلاء تطبيقاً جديداً لتقليد الإصلاح الإسلامي الذي نما خلال القرن الثامن عشر، مع استقرار المذهب الوهابي في مكة، إذ كان الحجّاج يأتون مستلهمين أفكارهم الطهورية. كانت نتائج ذلك في الهند أكبر منها في أيّ مكان آخر؛ فعلى الرغم من أنّ قلّةً من الهنود قد اعتنقوا الوهابيّة، هذا إن اعتنقها أيّهم أصلاً، إلا أنّ الصلة القوية بالوهابية قد أسهمت في إلهام العديد منهم نزعةً حماسية للدفاع عن الإسلام أمام العلاقة المهادنة السائدة مع الكفار. انتشرت بعض حركات الإصلاح الداخليّ بين الطبقات الدنيا في شمال الهند. في البنغال، أصرّ الأكثر تشدّداً بأنّ المسلمين لا يحقّ لهم بحال أن يقبلوا الوجود في أرضٍ لم يعد يحكمها الإسلام: وعلى المسلمين بالتالي إما أن ينهضوا ويطردوا الحكم الكافر بوصفه أمراً مخالفاً للنظام الإلهي الحسن، وإمّا أن يتركوا هذه الأرض ويستوطنوا أرضاً إسلاميّة بحقّ. أسهم هذا المذهب في تبرير الأفعال العنيفة التي قام بها الفلاحون المسلمون ضدّ مالكي الأرض الجدد، من المسلمين والهندوس، الذين نصّبتهم «المستوطنة الدائمة» التي أقامها البريطانيون. وفي حين ظلّ معظم علماء مدرسة شاه ولي الله، السائدة في حوض الغانج،

= السياسة الاستعمارية، أقلّ ما يليق بوصفه هو الرعونة.

مما يقوله فيه: «إنني لا أمتلك معرفة لا بالسنسكريتية ولا بالعربية، ولكنني بذلت جهدي لكي أصل إلى حكم جيّد حول قيمتهما . . . وأنا مستعدّ لأن آخذ بتقييم المستشرقين أنفسهم بخصوصهما. إنني لم أجد أحداً من المستشرقين يُنكر أنّ رفّاً واحداً من مكتبة إنكليزيّة جيّدة يُضاهي في جودته كلّ الأدبيات الأصلية الهندية والعربية». ويتابع بالقول: «إنني أرى أنّ من المستحيل علينا، بحكم محدودية وسائلنا، أن نحاول تعليم أغلبية السكان. إنّ علينا في الحاضر أن نبذل ما بوسعنا لنخلق طبقة يُمكن أن تكون مُترجِمة ومؤوّلة بيننا وبين الملايين الذين نحكمهم، طبقة يكون أفرادها هنوداً في لونهم ودمائهم، وإنكليزاً في ذائقتهم وآرائهم، في أخلاقهم وفكرهم. وإليهم ستوكل مهمة صقل اللهجات المحلية في ذاك البلد وتزويدها بالمصطلحات العلمية المستقاة من المصطلحات الغربية . . .» (المترجم).

مخلصين للتسوية المؤقتة التي عقدها البريطانيون مع البلاط التيموري، أسهم بعض العلماء الناشطين في قيادة حركة المقاومة فكريّاً ومنحها شيئاً من الشرعية السياسيّة، بخاصة في البنجاب، مما يتجاوز ما يُمكن لحركات عصابات الفلاحين تحقيقه.

شهد الجيل التالي المحاولة الأخيرة في الهند لاستعادة النظام ما قبل البريطاني. في الحركة التي دعاها البريطانيون «تمرّد السيبوي [أو السباهي]» (والتي يحتفي بها في المقابل بعض المؤرخين الهنود بوصفها تمرّداً وطنياً)، قام «السيبوي» من القوات المسلمة والهندوسية التي حافظ عليها البريطانيون بالثورة على امتداد شمالي الهند ١٨٥٧ ـ ٥٨، وكسبوا دعم معظم النبلاء من مالكي الأراضي وبعض حكام «الدول الهندية الأصلية»، وحاولوا استعادة حكم الإمبراطور التيموري في دلهي وحكم أتباعه المسلمين والمراثيين. فشل التمرّد في تقديم أيّ مبدأ سياسي جديد، وتمّ إخضاعه جزءاً فجزءاً بعد أن حشد البريطانيون قوّاتهم. تمّ إلقاء اللوم في إشعال هذا التمرّد على المسلمين؛ إذ إنّهم كانوا هم من سيجنون أفضل ثماره لو نجح.

طور تسويات الطبقة العليا

في بداية القرن، في الهند وغيرها، مال بعض من بقي من الحكّام إلى الطاعة والإذعان أكثر من غيرهم. وفي جميع الأحوال، كانت التغييرات تُفرض من الأعلى؛ وكانت المقاومة تأتي من الأسفل. ولكن، عندما تزايد إدراك الناس بأنّ المجتمعات الإسلامية ستظلّ تحت رحمة الغرب الحديث إلى أجل غير مسمى، بدأت الطبقات الطموحة من السكان بتولي إقامة المشاريع التغريبية بنفسها. بعد ثورة ١٨٥٨، بدأ عدد كبير من المسلمين الهنود، بمن فيهم بعض حكام الدول، بإدراك أهميّة دخول المسلمين إلى الحياة والثقافة الحديثة، على الأقل بما يكفل لهم أن ينالوا حصّة من المناصب الحكومية في ظلّ النظام الحاكم الجديد. بحلول عام ١٨٧٥، وتحت قيادة سيد أحمد خان، تمّ تأسيس كلية مسلمة في عليكرة (في الجنوب القريب من دلهي)، بدأت بتعليم الدين الإسلامي من جهة والعلوم والفنون الأوروبية بالإنكليزية من جهة أخرى. كان من دواعي ذلك ونتائجه ألا يحتاج الشبان المسلمون إلى المخاطرة بالذهاب إلى الكليات المسيحية

والعلمانية لتلقّي المعارف الجديدة. سرعان ما أصبحت كليّة عليكرة مركزاً لحياة المسلمين الأنشط في الهند.

هكذا شهدت الهند المسلمة حقبة من التعاون النشيط بين الطبقة العليا من المسلمين والقوى الثقافيّة للغرب الحديث. كان مثيل هذه الحقبة قد ظهر في بعض أراضي المسلمين في وقت سابق لذلك. فنجد عند العثمانيين أنّ إصلاحات محمود التي فرضها من الأعلى لم تعد مقبولةً ولا مبرّرة بعد وفاته في نظر الجيل الجديد من الطبقتين العليا والوسطى العليا. كانت الإصلاحات التي أدخلها محمود قد نشأت بالأساس لدواعٍ عسكرية. بغضّ النظر عما شعر به الرجال بخصوص العلاقة بين الحضارة الإسلاماتية والغربية الحديثة، فقد كان لزاماً عليهم أن يواجهوا القوة العسكرية لأوروبا للحفاظ على الاستقلال العثماني، حتى لو كان كلّ هدف المرء أن يحافظ على إسلاميّته بجميع المعاني الممكنة للكلمة. كانت الحاجة إلى إصلاح عسكريّ محلّ اتفاقٍ بين من يطمحون إلى إحداث تغيّر شامل، وبين الأكثر تبصّراً من مؤيّدي الحكم المطلق، الذين لم يكن لهم مثل هذا الطموح بالطبع. في الواقع، لم يتوقف المسلمون من البداية عن تبني الوسائل العسكرية الجديدة أينما وُجدت، بل وكثيراً ما سعدت الحكومات المسلمة بتبني المناهج الغربية في الجوانب العسكرية، التي أثبت الغربيون أنّهم أكثر تفوّقاً فيها. غير أنّ الإصلاح العسكريّ الفاعل يتطلّب بالضرورة ما هو أكثر من تغريب نظام القوات المسلحة بل والنظام الحكومي المدني (لدعم الجهاز العسكري، كما بات واضحاً بازدياد)، فقد بات يتطلّب أيضاً تغريب العادات الاجتماعيّة للطبقة الاجتماعية المهمّة من السكان ككل (لدعم الحكومة المدنية). في عهد عبد المجيد (١٨٣٩ ـ ٦١) تمّ إطلاق برنامج إصلاح شامل رسمي، سُمي ببساطة بـ «**التنظيمات**».

كان الهدف الرسمي من التنظيمات هو تفعيل المعايير الأوروبية في القانون والإدارة، ومبادئ المساواة المدنية والحريات الأساسية للجميع. نظرياً، كان يُمكن تحقيق بعض هذه الأهداف من خلال استعادة حيويّة نظام الحكومة العثمانية السابق: إذ لم يكن الفساد ولا انعدام الكفاءة جزءاً من التراث التركي القديم، بل إنّ مبدأ المسؤولية البيروقراطية العاملة لخدمة النظام الصالح كان إحدى نقاط قوّة العثمانيين سابقاً. غير أنّ أهدافاً أخرى

للتنظيمات قد دفعت باتجاه التبني المباشر للمبادئ الأوروبية (الحديثة). كان ثمّة أمل يحدو الوزراء الإصلاحيين لتحجيم قوّة السلطان ومنعه من التدخّل الاعتباطي في الحكومة، لترسيخ فعالية منظّمة لجهاز حكوميّ لاشخصيّ. لا بدّ أن يكون لأبناء جميع الطوائف والأديان وضعية قانونية واحدة ومتساوية (وهي خطوة لاقت استياء المسلمين، ولم تكن ذات منفعة أكيدة لغير المسلمين، الذين اعتادوا على مساحة واسعة من الحكم الذاتي في مجتمعاتهم ولم يكونوا مرحّبين بالضرورة بالخضوع للإشراف القضائي المباشر من الحكومة). وضعت خطط لتأسيس جامعات عمومية علمانية على النمط الأوروبي، في تحدٍّ للعلماء ولتصوّر الدولة العام عن الوظيفة الدينية للتعليم. حاول الصدر الأكبر للتنظيمات، رشيد باشا، في البداية أن يطبّق بعض التدابير الليبرالية، مثل إنهاء العمل بالسخرة (العمل الإجباري للفلاحين في أعمال عمومية بدلاً من دفع الضرائب)، وتأكيد حق الفلاحين بالانتقال من قراهم، على الأقل في ولايات البلقان. لم يكن مالكو الأراضي وحدهم من قاوم ذلك، بل بدا بأنّ الفلاحين المسلمين لم يكترثوا لذلك، في حين تسبّب توقّع هذه الحريات في منح الفلاحين المسيحيين سبباً إضافيّاً للتمرّد، إذا ما سدّ مالكو الأراضي المسلمون الطريق في وجوههم.

فشلت الإصلاحات فشلاً ذريعاً في تحقيق أهدافها الرسميّة. كثيراً ما سخر الأوروبيون مما نتج عن ذلك من محاكاة ساخرة للأساليب الأوروبية: مسؤولون يرتدون الأزياء الأوروبيّة ولكنّهم ينسون ربط أزرارها في الأماكن الأكثر أهميّة؛ استمرار الفساد خلف ما يبدو اتباعاً شكلياً للقواعد البيروقراطية. لم تُسهم القوانين في استعادة الكفاءة العثمانية القديمة، ولم تستطع في المقابل إبدال التراث الإسلاماتي بتراث الحاضرة المسيحية. ظلّت مشاريع الجامعات حبراً على ورق. وعندما تمّ إلغاء الضرائب المخصوصة بغير المسلمين (عملاً بمبدأ المساواة) وبات من المفترض تجنيد غير المسلمين في الجيش أسوة بالمسلمين، ظلّ الجيش مسلماً، وصار غير المسلمين يدفعون ضريبة عوضاً عن الالتحاق بالخدمة العسكرية. لم يتغيّر الكثير، ولكنّ الأسماء تغيّرت.

على الرغم من ذلك، مثّلت الإصلاحات على الورق رأس الجبل الجليدي الظاهر فوق سطح الماء؛ فقد كانت الإصلاحات تعكس إعادة

اصطفاف كبير للقوى الاجتماعيّة على طول ذلك القرن. استمرّت النزعة المركزيّة التي أرساها محمود وقويت أكثر فأكثر مع الوقت. وقد كان ذلك مهماً ولا شكّ، ولكنّ الأهمّ من ذلك كان تغيّر الروح. وجد ذلك صورته في التزايد الكبير في عدد المدارس الخاصة المؤسَّسة على النمط الغربي الحديث، وكان كثيرٌ منها يُموَّل من قِبل المجموعات التبشيرية المسيحية (واليهودية)، وترعاها الطبقات الميسورة. تعلّم أبناء الطبقات الثريّة الفرنسيّة، ومضى بعضهم في تعلّم المفاهيم الأوروبية الفيكتوريّة أكثر مما تعلّموا أيّ شيء من ماضي عائلاتهم. لقد قطعت روح التحديث والتعاون مع الغرب الحديث شوطاً بعيدَاً في إدخال الجهاز المادي لحياة القرن التاسع عشر في حياة المدن حتى غطى وجهها.

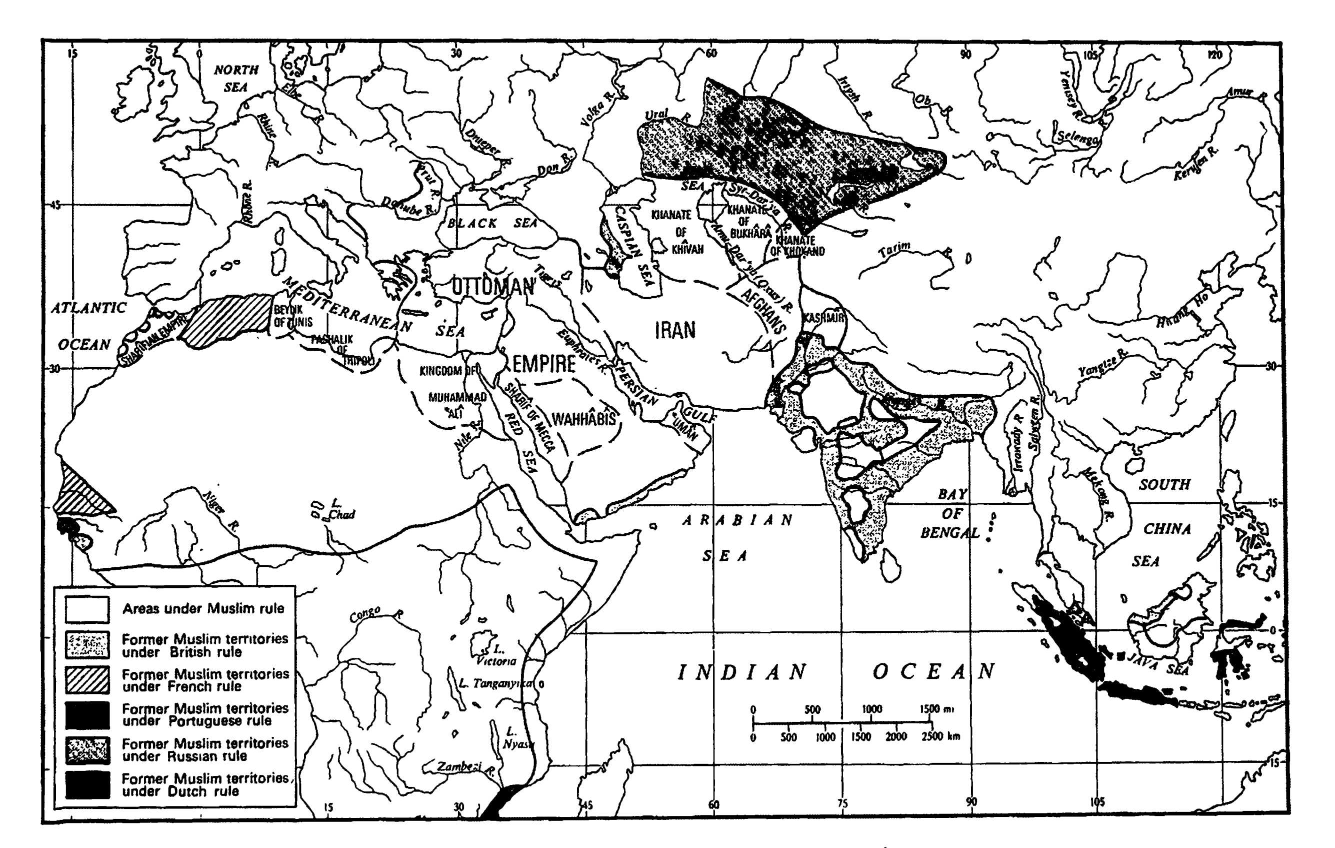
يوضّح الموقع الدولي للإمبراطورية العثمانيّة إلى أيّ درجة قبلت بالاندماج في النظام الدولي الجديد. كانت طرابلس، في شرق المغرب الكبير، منطقة ذاتيّة الحكم مثل العديد من الولايات العثمانية الأخرى؛ ولكنّ الحكومة المركزيّة في ١٨٣٥ قد وجدت نفسها قادرةً على إرسال قوّاتها إلى هناك وتأسيس حكم عثمانيّ مباشر فيها. يُمكن مقارنة النظام العثمانيّ الحاكم في هذا الصدد بالنظام الفرنسيّ، الذي أسّس مثل هذا الحكم في الجزائر في نفس الوقت. وصحيحٌ أنّ العثمانيين لم يقوموا بالعمل على أفضل وجه، إلا أنّهم حاولوا القيام بنفس الأمور: أعادوا تنظيم جهاز الشرطة لضمان شبكة متكاملة من السيطرة القانونية، ونظّموا الإدارة المحلية على نحوٍ مركزيّ، ثمّ شجّعوا زراعة الزيتون، ثمّ الاندماج من موقع التبعية الاقتصاديّة في السوق الدولي. في ١٨٥٣ ـ ٥٦، وجد العثمانيون أنفسهم متحالفين مع القوات الفرنسية والبريطانية في حرب القرم، حيث قاتلت القوات الفرنسية والبريطانية جنباً إلى جنب مع القوات التركية، منطلقة من القواعد التركيّة ضدّ روسيا. ومع الانتصار، قَبِل العثمانيون بعضوية صريحة في ما كان سيغدو ـ لولا انضمامهم ـ نظاماً دبلوماسياً «مسيحياً» من الوفاق الأوروبي: أي عضويّة كاملة في أوروبا نفسها، وذلك هو التتويج المنطقي لعصر التنظيمات.

باختصار، في المناطق الرئيسة من الحاضرة الإسلامية، كان الجيل الأوسط في القرن التاسع عشر جيلاً تدفعه الحكومة، والطبقات الميسورة من السكان، نحو استيعاب الحياة الغربية الحديثة وتمثّلها. مالت كافة أشكال

المقاومة إلى التدنّي لبعض الوقت؛ ومال القبول بالسيادة الغربية الحديثة وسيطرتها، بل والثقة بالنوايا الغربية الحديثة، إلى الصعود. تعلّم المسلمون أن ينظروا إلى أنفسهم بعيون الأوروبيين، إذ قبلوا تعريف أنفسهم بوصفهم «شرقيين» ينتمون إلى فئة متنوّعة تجمع خليطاً من الأقوام من الصينيين والهندوس وغيرهم؛ وقبلوا أن يتحدّد موقعهم الدولي تبعاً لعلاقتهم بالتحوّل الطفري الغربي الحديث لا بعلاقتهم بماضيهم الحضاري؛ بل إنّهم تشرّبوا تدريجياً شيئاً من التضامن مع المجموعات الأخرى التي يراها الأوروبيون «شرقيّة».

في تلك الفترة، بدأ شاه القاجار، ناصر الدين (١٨٤٨ ـ ١٨٩٦)، جولاته الملكيّة في أوروبا، وما كان أسعده بها، وقد زاده سعادة أن تمّ منحه رتبة فروسية أوروبية. وقد جمع إلى إذعانه للأوروبيين احتقاراً لرعاياه، وكان متعطّشاً لا للمكاسب المالية الشخصيّة فقط، بل أيضاً لتحسين مملكته. وقد رأى بأن سبيل ذلك هو بيع رجال الأعمال الأوروبيين امتيازات لإقامة سكك الحديد وخطوط البرق، وغير ذلك من المشاريع الواعدة بالربح إذا ما أحسن استغلالها (مع أنّه لم يتردّد في قمع مجموعة من رعاياه نشروا مجلة طالبوا فيها الأوروبيين بتقديم المشورة فيما يخصّ المشكلات الوطنيّة التي شرحتها المجلة). غير أنّ ناصر الدين لم يُفلح في إيجاد مُنتج كبير يرغب فيه الأوروبيون ليكفل له تحويل حال بلده، فظلّت فارس منطقة متأخّرة راكدة، بالمنظور الدولي.

أما سلطنة زنجبار فقد كانت نموذجاً لتلك البلدان التي وجدت لها موقعاً مميّزاً في إحدى نقاط شبكة السوق العالمي. في ١٨٣٢، استوطن السيّد سعيد بن سلطان، حاكم مسقط (١٨٠٤ ـ ١٨٥٦) في زنجبار لتوسيع سيطرته وبسط سلطانه على الساحل السواحلي لإفريقيا. كانت حكومته في مسقط قد ربطت نفسها بعلاقات جيّدة مع البريطانيين في أثناء المرحلة النابليونية، وقد استمرّت هذه العلاقات. وقد اضطر لتوقيع معاهدة مع البريطانيين أدّت إلى تقييد تجارة العبيد، وهو ما كان يُمثّل مصدر دخل ثابت لتجار تلك السواحل. ولكنّه عرف كيف يستفيد من النظام الجديد، وكيف يعوّض عن الخسائر الحاصلة في بعض أشكال التجارة، عبر توجيه معظم أجزاء زنجبار إلى زراعة القرنفل لغايات التصدير.



البحر الأبيض المتوسط إلى الهند في منتصف القرن التاسع عشر

كما أنّه بذل جهداً كبيراً في الانفتاح على البرّ الداخلي للساحل السواحلي، فأقام محطات تجاريّة في البرّ الداخلي، أصبحت مع الوقت مراكز للسيطرة العسكرية المحليّة تضمن له سيادته في المنطقة. اخترق التجار العرب هذه المناطق، التي لم يكن الأوروبيون مستعدّين للتقدّم فيها، وجلبوا منها العاج والجلود ليتاجر بها الأوروبيون حول العالم. عند وفاته، تدخّل الأسطول البريطاني (تحت ذريعة الحفاظ على الآلية الصحيحة لوراثة العرش) لفصل زنجبار كدولة مستقلّة ذات سيادة عن مسقط، مما أدّى إلى إضعافهما معاً.

عاش السيّد سعيد على ما اعتاده قومه من بساطة، ولكنّ ابنه ووارثه الثاني، برغش (١٨٧٠ ـ ٨٨)، أضفى على حياة بلاطه وتجهيزات عاصمته شيئاً من الأسلوب الغربي الحديث. في زمانه، قام الأوروبيون بتقسيم أراضيه في البرّ الداخلي بينهم بحجّة أنّ سيطرته هناك لم تكن فاعلة. ومع خسارته لمصدر الدخل هذا، تراجعت روعة زنجبار المجتلبة. في تلك الأثناء، أصرّ البريطانيون على حظر تجارة العبيد بالكلّية، ولم يكن بإمكان برغش أن يفعل شيئاً. ومثل معاصريه عبد العزيز في إسطنبول وإسماعيل في القاهرة، أفرط برغش في التوسّع، وأسرف في نفقاته التغريبية من دون أن تكون له قاعدة مالية متينة. وهكذا شعر البريطانيون بعد سنتين من وفاته بأنّهم مجبرون على الدخول وتولي الإدارة بأنفسهم وإن ظلّت السلطنة قائمة في الجزر.

خلال تلك الفترة، أظهرت القيادة الغربيّة بعض أفضل سماتها وإن لم تخلُ سياستها من استعمال القوّة لمصلحتها. لقد رأينا كيف كانت السيطرة الأوروبية متعدّدة الأوجه، وكيف أنّها كثيراً ما كانت تأخذ اتجاهات غير مباشرة، وتتجلى في حضورها الفكري والثقافي بقدر ما تتجلى في قبضتها السياسية والاقتصادية. وبينما كان من الممكن أن تحدث العديد من الآثار الاقتحامية لمجيء الأزمنة التقنية من دون أي صلة بالجانب المحوري من أساليب الحياة الحديثة، فإنّ تطوّر الدور الفاعل للتبعية المكمّلة للنظام العالمي المتقنن قد جلب معه قدراً معتبراً من هذه الصلة [أي ظهور السمات المحورية والآثار الاقتحامية معاً]: كان لا بدّ من تطوير مؤسسات الجيش والشرطة تقنياً للحفاظ على نوعيّة النظام الذي يطلبه الأوروبيون. كما أنّ

الجانب المالي والتجاري، بل والجانب الإنتاجي من الاقتصاد الذي كانت الأولويّة ممنوحة فيه للمحاصيل النقدية cash crops(*) أو للمعادن، كان يتطلّب تكيّفاً تقنياً مع السوق العالمي. أخيراً، لم يكن للنزعة التقانوية أن تعمل على نحوٍ جيّد، لا في المجال العسكري ولا الاقتصاديّ من دون قدرٍ من الوعي الفكري المحلّي بالأساليب والمعايير الحديثة. وسواء أكان هناك حكمٌ مباشر أم لا، كان السبيل الوحيد لهضم جميع هذه الخصائص التقانوية هو وصاية الغرب، سواء أكانت مباشرة أم غير مباشرة.

يُطلق على مركّب النفوذ هذا بأكمله - الذي كثيراً ما يكون خفيّاً دقيقاً - اسم «الإمبريالية»، وهو مصطلح أوسع من مجرّد الاحتلال الصريح. تدريجياً، بات يُحكم على كافّة جوانب هذه السيطرة حكماً قاسياً، بوصفها جزءاً من هذا الكلّ. أحياناً، يُمكن لبعض الأشخاص التصالحيين أن يقبلوا بالكثير من جوانب هذا النفوذ، مثل تعليم العلوم الحديثة، وممارسة الطبّ الحديث، وتأكيد حكم القانون النزيه. كانت إحدى الروافع الرئيسة لهذه الأمور هي الحركة التبشيرية، التي بدأت منذ بداية القرن، وباتت الآن عنصراً رئيساً في التأثير الغربي الحديث. في ظلّ ما شهده منتصف القرن من مرحلة من الشعور الجيّد نسبياً [تجاه هذا النفوذ]، كان المبشّرون محلّ ترحيب في أحيان كثيرة.

تقنياً، كان هدف المبشرين الكاثوليك والبروتستانت هو تحويل غير المسيحيين إلى المسيحية، ولكنّ وظيفتهم الفعليّة، على الأقل في أراضي المسلمين (وحتى في الإمبراطورية الروسية في المحصلة النهائية)، كان مختلفاً عن ذلك. فقد بات واضحاً منذ وقت مبكّر بأنّ قلّة قليلة من المسلمين ستقبل الدخول في المسيحية؛ جزئياً بسبب الضغوط الاجتماعيّة، بما في ذلك عقوبة القتل على المرتدّ، التي كانت العديد من المجتمعات المسلمة مستعدّة لتطبيقها على نحوٍ غير رسميّ، وبدرجة أكبر لأنّ المسلمين كانوا يشعرون بأنّ طريقتهم في عبادة الله لا تقلّ شمولاً ونقاءً عن المسيحيين، هذا إن لم تزد عليها. في بعض المناطق، مثل روسيا

(*) أي المحاصيل الزراعيّة المزروعة بغرض بيعها أو تصديرها، لا بغرض استهلاكها من قِبل مُنتجيها (المترجم).

وإندونيسيا، كان التحوّل إلى المسيحيّة مفيداً لبعض الأقليّات المحلية التي لم تدخل إلى الإسلام. ولكن، في المناطق المركزية، كان الكاثوليك قد اتجهوا منذ وقت طويل للعمل بين المجموعات المسيحية المحلية، وعندما جاء البروتستانت قاموا بنفس الشيء. أدّى ذلك إلى انشقاق محزن داخل المجتمعات المسيحية الشرقية. ولكنّ الأهمّ من ذلك أنّه أدّى إلى تسارع وتيرة تبني المعايير الحديثة بين العديد من هذه المجموعات. اكتسب الجزء المسيحي من السكان العديد من المهارات العلمية والثقافيّة في المدارس التبشيرية، وسرعان ما بدأ المسلمون أنفسهم بالالتحاق بهذه المدارس، واستعمال المستشفيات التبشيرية، لا بهدف التحوّل إلى المسيحية، وهو ما لم يكونوا مستعدين لفعله (باستثناء حالات من التحوّل المؤقت في روسيا)، وإنّما لهضم الطرائق الحديثة في الحياة في جوانبها العلمانية. في هذا السياق، لم يكن اليهود الغربيون متأخّرين كثيراً عن المسيحيين في إرسال مبشّريهم إلى مجتمعاتهم الدينية.

وهكذا قطعت الأقليّات الكاثوليكية والبروتستانتية واليهودية شوطاً بعيداً، كما اتضح لاحقاً، في جلب الروح الجوّانية للأزمنة الحديثة إلى قلب الشعوب المسلمة، تلك الروح التي لم يكن التجار والجنود في موقع يؤهلهم لجلبها. وحتى عندما قامت الحكومات المحليّة لاحقاً بتأسيس مؤسسات تعليمية جديدة، استلهمت جزءاً كبيراً منها من نموذج المدارس التبشيرية.

إدامة فجوة التطوّر لنفسها

على الرغم من الآمال المعقودة، لم يغْنِ دخول سمات العصر التقني المحورية إلى الأراضي غير الغربيّة ضمن ظروف التبعيّة التكميليّة انتقالاً تدريجياً إلى حالة تحضر فيها الأنماط الاجتماعيّة المتقننة على نحوٍ تختفي معه فجوة التطوّر وتصبح جميع البلاد متطوّرة تقانويّاً على السويّة ذاتها مع الغرب. في الواقع، ثبت بأنّ الموقع التابع للبلاد غير الغربيّة قادرٌ على إدامة نفسه: ففي ظلّ ظروف السوق العالمي، كانت فجوة التطوّر مؤهّلة للاتساع أكثر فأكثر على نحوٍ حاسم.

قد يقول قائل بأنّ المجتمعات الإسلاميّة كانت تتمتّع بمزايا تجعلها قادرة على استيعاب الأنماط الاجتماعيّة التقانوية؛ فقد أدّت الشبكة التجارية

والثقافيّة الإسلاماتية دوراً مركزيّاً في التاريخ الأفرو ـ أوراسي في المرحلة الزراعاتية: فقد منحها طابعها الحضريّ وحركيّتها الاجتماعيّة العالية، إضافة إلى موقعها الجغرافي المركزي، نوعاً من المرونة التوسّعية. غير أنّ هذه السمات قد أخذت بالتآكل بدلاً من أن تتعزّز. لقد اضطربت الوضعيّة العامّة للمجتمع الإسلاماتي حتى على المستوى الجغرافي. تعرّضت خطوط التواصل والتطوّر في المجتمع الإسلاماتي، المستمدّة من صدارة المنطقة الإسلامية القديمة من النيل إلى جيحون ذات الأهميّة التكوينية للإمبراطوريات (حتى لتلك الإمبراطوريات التي نشأت في المنطقتين الهندية والأوروبية)، ومن الترابط الثقافي للمنطقة التجارية الأوراسية المركزيّة على جميع أطراف السهوب، ومن العلاقات المتبادلة بين السواحل المختلفة في البحار الجنوبية، تعرّضت للإضعاف والتشويش وحلّت محلها روابط مشتركة جديدة مستمدّة من وضعيّتها الخاضعة لسيطرة قوّة أوروبية واحدة. لقد ظهرت مراكز نفوذ جديدة. حلّت مراكز النفوذ الأوروبي محلّ المراكز القديمة، فباتت قازان أكثر أهميّة من بخارى، وباتت كلكتا ومومباي تنافس دلهي ولكهنؤ كمراكز للطباعة. وفي مقابل هذه المراكز، تصاعدت أهميّة بعض المناطق النائية التي شكّلت بؤراً للمقاومة: نجد في الجزيرة العربية مركز الدعوة الوهابية؛ وبرقة الداخليّة موطن الطريقة السنوسية.

كان التحوّل الأبرز هو تراجع إيران، وتقاليدها التي كانت تمثّل محكّماً ثقافيّاً، وصعود أراضي شرق المتوسّط في مقابلها. حظيت إسطنبول، كعاصمة أقوى الدول «المستقلّة» المتبقيّة باحترام متزايد، وبات حاكمها قادراً في نهاية القرن على الزعم بأنّ دولته هي دولة الخلافة، وأنّه وارث جميع الحكام المسلمين الأوائل؛ وحظيت لغتها التركيّة بدرجة من الاعتراف ـ وإن كان أقلّ نطاقاً ـ بوصفها اللغة الرسمية للحاضرة الإسلامية. أما القاهرة، بوصفها مركز أهل السنة والجماعة من عرب المشرق، فقد اجتذبت إلى فلكها جزءاً كبيراً من بلاد المغرب وغرب إفريقيا ومعظم منطقة البحار الجنوبية، وحظيت معها العربيّة وتقاليدها الأدبيّة باهتمامٍ جديد في كلّ مكان، جزئياً بسبب ما حفّزته عناية الغربيين دارسي الإسلاميات بها. كان الشبّان الصغار غالباً ما يميلون إلى رفض ماضيهم القريب، الذي كان بالطبع محلّ انتقاد الأوروبيين واستهجانهم، لمصلحة ماضٍ قديم نصف مُتخيّل،

والذي كان المؤرّخون الأوروبيون ينظرون إليه باحترام أيضاً. بهذه الروح، استقرّ في أذهان العديد من المسلمين مع نهاية القرن، بأنّ التصوّف والأساليب الفارساتية مقترنان بالانحطاط، وأنهما يقفان في تعارضٍ مع النزعة الشريعوية والعروبية ومع مجد الإسلام التليد.

في الواقع، كان التقليد الفارسيّ قد كفّ عن كونه رافعةً للفهم أو للحركة في هذا المجال الدوليّ، وتحوّل إلى مادّة كلاسيكيّة تعتني بها نخبة أدبيّة منفصلة عن الواقع. أما المؤسسات الصوفية، التي تهاوت منذ بدايات القرن بعد فشل النقابات ومركزة الحكومات، وبعد استيلاء كثير من الحكومات على أوقافها، فقد كفّت هي الأخرى عن كونها رافعةً للاستقرار الحضري والنزعة الكوزموبوليتانية وتُركت نهباً للخرافات وللنزعة المحافظة. أما نظام الشريعة المحكم، فقد أصبح عائقاً الآن أمام قبول المعايير الأوروبية الدولية الجديدة، بعد أن كان وسيلة للحركة العالمية. على الرغم من أنّ رفض الثقافة الإسلاماتية الفارساتية المتأخّرة لصالح مثالٍ نقيّ ما قبل صوفيّ وما قبل فارسيّ لا يعدو أن يكون وهماً تاريخياً، إلا أنّه كان يعكس حقيقة واقعة: أنّ معظم المزايا التي كان المجتمع الإسلاماتي الدولي يملكها كقاعدة للتحديث الذاتي قد دُمّرت، وأنّ بقيّة ما كان مفيداً من سمات وخصائص قد بات يبدو كعوائق وعراقيل. مثّلت هذه الظاهرة الوجه الثقافيّ العامّ الذي سيتكرّر لاحقاً بتفاصيل مختلفة: إنّ وجود فجوة التطوّر من شأنه أن يقوّض ما كان يُمكن له أن يُسهّل تجسيرها، بل وأن يعزّز كلّ ما من شأنه أن يوسّعها.

كما لاحظنا سابقاً، فإنّ السؤال المهمّ ليس لماذا تأخّرت بلاد المسلمين عن ركب التطوّر التقانوي، بل لماذا لم تلحق به (بغضّ النظر عما إذا كان ذلك أمراً مرغوباً فيه أو لا). إنّ ما نتعامل معه هنا ليس مشكلة «اقتصاديّة» بالمعنى الدقيق للكلمة، وإنّما هي مشكلة ثقافيّة شاملة، يُمثّل النشاط الاقتصادي أحد جوانبها. انهارت المؤسسات القديمة التي يُمكن البناء عليها؛ ولكنّ المؤسسات الجديدة، الأكثر تقانويّة، والتي كان يُفترض بها أن تكون نواةً لتطوّرات لاحقة، كانت تعاني هي الأخرى من ضعف جوهري. فلما كانت أجنبيّة المنبت، خلقت هذه المؤسسات فجوة داخل مجتمعات المسلمين، تعكس فجوة التطوّر في العالم الكبير. في أحيان كثيرة، كان

حملة النظام التجاري والمالي الجديد، وحملة المهارات العلمية والفكرية الجديدة أجانب غرباء عن الجسم الرئيس من المسلمين: ألا وهم المشرقيون في شرق المتوسّط؛ وقد كان لهم نظراء أجانب على شاكلتهم في كلّ مكان في كثير من الأحيان: الهنود في عُمان، العرب في الساحل السواحلي، التتار في تركستان. ولكن، حتى عندما لم يكونوا أجانب، كان الحكام من أبناء العائلات القديمة يتغرّبون عن ثقافتهم بقدر ما يتكيّفون مع المجتمع التقانوي. كان المسلمون المقبلون على المدارس الجديدة قد جاؤوا من خلفيات محليّة لم تدرّبهم على المهارات والمواقف الجديدة، فخرجوا بالتالي بتدريب معتلّ على الأساليب الجديدة؛ ولكنّهم باتوا أكثر سخطاً على القديم وأكثر اغتراباً عنه. وكثيراً ما باتوا مطعونين في انتمائهم، حتى أمام أنفسهم؛ ذلك أنّهم عملياً قد انتقلوا إلى صفوف العدو، من دون أن يتمكّنوا من هزيمته في لعبته بأدواته.

نبعت هذه الفجوة النفسية الداخليّة من حقيقة أنّ السمات التقانويّة، التي استعيرت من الخارج بأشكال تطوّرت لأجل ثقافة أجنبيّة، قد تمّت إدامتها بفعل سلسلة من التبعات والنتائج الاقتصاديّة التي نشأت من حالة أولى من عدم المساواة. وقد أنتجت هذه الحالة تغيرات تراكمية عزّزت حالة انعدام المساواة، بدلاً من أن تُنتج استجابات تعويضيّة تُقلّص من غلوائها. فكلّما قلت الموارد المتطوّرة في منطقة من المناطق، قلّت احتمالية أن يسهم حضور بعض المنشآت التقانوية ـ سكك الحديد، آبار النفط، وحتى المحاصيل التجارية المُخطّط لها على نحوٍ عقلانيّ مرشّد ـ في تحفيز ظهور تطويرات أخرى أكثر توازناً داخل الاقتصاد. فخارج الجزر المعزولة للاقتصاد «الاستعماري» أو التابع، كانت محاولات التطوير التقني توأد في مهدها بفعل تفوّق الغرب الحديث في المنافسة، مثلما ذبلت الحِرف القديمة في أوج ازدهارها بسبب ذلك. كان العائد على رأس المال يتعاظم كلّما كان التطوّر أكثر اتساعاً وشمولاً في الظروف الطبيعية، أما رأس المال المحلي فقد كان غالباً ما يُصدّر إلى الخارج. بناء على ذلك، عندما يتزايد عدد السكان ـ وهو تزايد عالميّ نجم عن تطوّر سبل الوقاية من الآفات الكبرى ـ إلى حدٍّ يتجاوز معه ما تسمح به حدود التوسّع في الاقتصادات التابعة المتصلّبة، فإنّ أيّ زيادة إضافيّة في عدد السكان ستعمل فقط على

تخفيف أيّ نتائج إيجابية ثانوية ممكنة تُحدثها التطوّرات التابعة.

لاحقاً، اشتكى منظرو المجتمعات التابعة من النزوع الطويل الأمد لفساد شروط التجارة بين البلدان الزراعية والصناعية؛ ذلك أنّ أسواق الاقتصادات التابعة المعتمدة على سلعة واحدة كانت متقلّبة وغير مرنة عند الحاجة، مقارنة بأسواق الاقتصادات الصناعية الأكثر توازناً. غير أنّ فساد شروط التجارة لم يكن إلا عرضاً لواقع الحياة الدولية في القرن التاسع عشر: من كانوا يملكون أخذوا المزيد، ومن لم يكونوا يملكون أُخذ منهم كلّ شيء حتى ما ملكوه سابقاً.

طور صعود النزعة القومية

في ظلّ تأثيرات تلك الظروف، انتهى ما كان حضارةً معيشة تُشكّل سياقاً اجتماعيّاً مستقلّاً يكشف في مسيره الإمكانات الإبداعيّة لتقليدها الكتابي، وتحوّل إلى كتلة من الشعوب التي تشترك في تراث كتابيّ مشترك من دون أن تشكّل حضارة مستقلّة، مبدعةً وفق شروطها الذاتية. وسط حطام ما كان حضارة عالميّة حيويّة الروح، كان على الجيل الجديد، المحبط من الإهانات والمعضلات المستعصية التي تواجهها أمّته في ظلّ وضعيّة التبعيّة، أن يجترح مطامح جديدة، مبدعة روحياً. مع نهاية القرن التاسع عشر، دخلت مجتمعات المسلمين، في كلّ مكان تقريباً، في طور صعود النزعة القومية. وحتى في المجتمعات التي كانت بطيئة في الانخراط في النظام العالمي الجديد، تتالت هذه الأطوار وراء بعضها على نحوٍ سريع؛ فسرعان ما تمّ تجاوز طور المقاومة الأوّلية بمحاولات الطبقة العليا الوصول إلى تسوية ما. أما الآن، وفي ظلّ ضغوط تسارع إيقاع أحداث العالم، وفي استجابةٍ للإحباط العميق للوعي الحضاري الإسلامي، جاء طور صعود النزعة القوميّة على نحوٍ متزامن: بدأ من شرق المتوسّط في ستينيات القرن التاسع عشر، ثمّ انتشر إلى الأمكنة المختلفة بحلول الثمانينيات بشكلٍ أو بآخر.

بينما ظلّت الطبقات العليا من المجتمع قانعةً بالتسوية المؤقّتة التي عُقدت مع الغرب الحديث، كان الأفراد الأكثر طموحاً من هذه الطبقة، والأفراد الأقلّ رضا وقناعةً من الطبقات الأدنى قليلاً في السلم الاجتماعي، راغبين في تغيير شروط الصفقة. في هذا الطور، انهار كثيرٌ من الرضا

والاستحسان للأمور الغربية الحديثة. استمرّت الحماسة نحو التحديث قويّةً وسادت في دوائر أوسع في البلدان الكبرى، ولكنّها باتت تؤدّي أكثر فأكثر إلى فجوة بين الشعوب والحكام من نوع معاكس للنوع الذي ظهر في بداية القرن. فقد بدأ الشبان الأكثر تطوّراً ـ خريجو المدارس الجديدة ـ بمعارضة حكّامهم المحليين تحت شعار المطالبة بإصلاح أكثر جذرية، وعارضوا في سبيل ذلك قوّة الغرب الحديث ككل. في النهايةً، تمّت معارضة كامل مركّب الهيمنة الغربيّة بوصفها «إمبريالية»، باسم قضية الإصلاح والتحديث، التي صيغت على أساس قوميّ.

قامت النزعة القوميَة الجديدة في مصر بمحاولتها الدراماتيكية الأولى لامتلاك القوّة، وتلقّت هزيمتها الأولى المُرّة على يد الغرب الحديث نفسه. كان الحكّام الترك المستقلّون في القرن التاسع عشر قد جعلوا من مصر معرضاً للتحديث في سماته الأكثر برّانية. لم تشهد إلا قلّة من البلدان الأخرى ما شهده بلد محمد علي من تفكيك الاقتصاد ما قبل التقني وأنماطه الاجتماعية، وربّما لم يشهد أيٌّ منها هذا الصعود الكبير في الازدهار التجاري وفي القوة السياسيّة في ظلّ نظام حاكم ضمن وضعيّة التبعيّة التكميلية. شكّل الفلاحون المصريون لأوّل مرّة في السنوات الألف الماضية جيشاً كبيراً مظفّراً، وكان القطن المصريّ يدرّ دخلاً كبيراً لمن يتحكّمون بالأراضي؛ وسرعان ما بات ذلك يشمل عدداً متزايداً من المسلمين العرب. كان سكان القاهرة، سواء من المشرقيين أم من غيرهم، مُستوعَبين ضمن المعايير الأوروبية مثل أيّ مدينة مسلمة أخرى. ساعد الازدهار في جعل مصر، وبخاصة القاهرة والإسكندرية، مركزاً للنشاط الثقافي العربي في المشرق لوقت طويل (جاء العديد من السوريين للعمل هناك). ولكنّ الازدهار والقوة والوعي الحديث التي ظهرت في مصر قد عملت أيضاً على تضخيم شعور الإحباط عند السكان العرب المسلمين؛ إذ إنّها سلطت الضوء على مدى ضآلة الحصة التي ينالونها من ذلك.

كان الخديوي إسماعيل (١٨٦٣ ـ ٧٩) حاكماً طموحاً وضع نصب عينيه جعل مصر جزءاً من أوروبا. كان سلفه، الخديوي سعيد، قد بدأ هذا الطريق، غير أنّ إسماعيل كان نموذجاً للتوافق مع النظام الأوروبي العالمي. أخذ إسماعيل النظام التابع، الذي كان محمد علي قد أسسه على أمل بناء

شيء مختلف على أساسه، ووصل به إلى حدود الكمال باتساقٍ كبير. فبالتعاون مع مصالح رأس المال الغربي الحديث، أدخل إسماعيل إلى القاهرة (والإسكندرية) جميع المرافق الحديثة التي تتوفر في العواصم الأوروبية من أعمال المياه والغاز، بل وبنى داراً للأوبرا تغنّي فيها الفرق الإيطالية. لم يكن مشروع الأوربة عند إسماعيل مجرّد قشرة من الرفاه: فبعد فترة من الحذر بعد تجارب محمد علي، افتتحت الحكومة في ظلّ حكم إسماعيل عدداً كبيراً من المدارس الحديثة وشجّعت انتشار الثقافة الفرنسيّة بين الطبقات الميسورة بالعموم. وقد عملت سياساته في جميع الأحوال على تسريع وتحسين شروط المشاركة التابعة في الاقتصاد الأوروبي وتقوية الروابط الماليّة التي عمل محمّد علي على بنائها. أنشأ إسماعيل مصانع لتكرير السكر؛ ولكنّ اهتمامه الأكبر قد انصبّ على تجارة القطن. في أثناء الحرب الأهلية الأمريكية، مع ارتفاع أسعار القطن، اتجه إسماعيل ومعه سادة الأراضي الزراعية إلى إنتاج القطن بكميّات كبيرة غير مسبوقة. وقد استثمر في تطوير أعمال الريّ وتخلّى عن حصّة مصر في شركة قناة السويس بهدف التركيز على إنتاج المزيد من القطن.

كان أكبر مشاريعه العمومية هو افتتاح قناة السويس في ١٨٦٩، بحضور العديد من الشخصيات الملكية الأوروبية. كان الخديوي سعيد قد استهلّ هذا المسعى، وهو ما بدا آنذاك مجرّد تجديد معتاد للقنوات الكثيرة المتصلة بالبحر الأحمر، التي كانت تصل في أزمنة مختلفة بين البحر الأبيض المتوسّط والبحار الجنوبية عن طريق مصر، بهدف منح مصر موقعاً مميّزاً في شبكة اقتصاد المنطقة. ولكن، في ظلّ العصر التقني، لم يؤدِّ ذلك إلى تقوية مصر سياسياً؛ بل أسهم في جعلها محلاً لتجاذب القوى الأوروبية المتنافسة (كان هذا التخوّف هو ما جعل الحكام السابقين، الأقلّ ثقة بأوروبا، يعدلون عن الموافقة على هذا المشروع). في الوقت نفسه، استهلّ إسماعيل سياسة عسكرية طموحة: فقد أقنع العاهل العثماني بالسماح له بالاستقلال العسكري، وأرسل قوّاته لاحتلال المزيد في سودان النيل والمرتفعات الإثيوبية (وقد مُني جيشه هناك بهزيمة نكراء على يد القوات الإثيوبية). مرة أخرى، استحضر هذا الطموح ذكرى الإنجازات المصرية القديمة؛ ولكنّ إسماعيل هذه المرة كان يأمل بزيادة التجارة الأوروبية، لتؤدي مصر فيها دور

الوسيط. وعملاً بهذا الهدف، حاول أن يستبدل بتجارة العبيد ـ التي كانت عزيزةً على محمد علي وإن كانت مكروهةً عند الضمير الأوروبي ـ مبادلة الموادّ الخام بمنتجات المصانع الجديدة. ولكنّ مثل هذا المشروع الطموح كان مكلفاً مالياً، وهو ما سعى إسماعيل لتأمينه من المصادر الأوروبية التي يثق بها. ومع ما يحفّ أسواق القطن من اضطراب وانعدام لليقين، وضعف ثقة الدوائر المالية الأوروبية به، وجد نفسه في النهاية غارقاً في الديون العالمية.

في خلال ذلك كلّه، لم يجد إسماعيل مدعاة لكسب ودّ المؤسسات الشعبية (التي يُمكن أن تعارض مشروع التحديث، والتي لم تكن أيضاً محلّ تشجيع الأوروبيين في البلدان التابعة). حافظ إسماعيل على قبضة قويّة على القوى المحلية (على الرغم من تجربته إقامة مجلس تمثيلي من الأعيان)؛ وقد مارس هذه السلطة (مثلما فعل جميع حكام سلالته) من خلال العناصر التركية وغيرها من العناصر غير العربية. غير أنّ الجزء الأكثر حظّاً من السكان العرب كانوا قد بدؤوا يحصدون هم أيضاً شيئاً من الثروة بوصفهم زعماء للقرى وشيئاً من الثقة بالنفس بوصفهم جنوداً. وعندما أصبحوا أكثر وعياً بإمكاناتهم بوصفهم مالكين للأرض، وبوصفهم مسؤولين متعلمين وضبّاطاً في الجيش، بدؤوا يعبّرون عن استيائهم من سياسات إسماعيل. وبحلول عام ١٨٧٨، كانت السياسة المالية المفرّطة لإسماعيل قد أدّت، لا إلى ظهور شبح الإفلاس فقط، بل أيضاً إلى شبح التدخّل الأوروبي المباشر: فقد أصرّت القوى الأوروبية على العمل بنظام تتحكّم بمقتضاه بالشؤون المالية لمصر من خلال مجلس أجنبي يُديره المسيحيون [عُرف باسم: صندوق الدَّين]؛ بل إنّهم أجبروا الخديوي على التنحّي لصالح وارثه الأكثر شكاية منه [توفيق].

عند ذلك، قام الضباط العرب في الجيش ـ الذين عمّ الاستياء بينهم والذين ربما كانوا يخشون أيضاً من تقليص نفقات الجيش ـ بقيادة حركةٍ طالبت بوضع دستور للبلاد للحدّ من صلاحيات الملك، كبديل عن التدخّل الأوروبي. وقد شجّعهم في ذلك ودعمهم العديد من المدنيين من الصفوف الدنيا، بخاصّة العناصر النشيطة في طبقة السادة العرب والعلماء الشبّان. أُجبر الخديوي على تعيين أحمد عرابي، قائد هؤلاء الضباط، وزيراً للحرب

[وزير الجهادية]. ولكن، عندما حاول عرابي إزالة السيطرة الأوروبية، قام البريطانيون (القوة الأوروبية الوحيدة المستعدّة للفعل في ذلك الوقت) بقصف الإسكندرية، ثم قاموا في ١٨٨٢ باحتلال البلد باسم الخديوي، فقمعوا تمرّد عرابي ونفوا قادة الناقمين من أتباعه؛ ثمّ إنهم استعادوا النظام الملكيّ المطلق تحت وصايتهم.

في ظلّ الاحتلال البريطاني، كان القنصل العام الذي يشغل منصب المندوب السامي مفوّضاً للتدخّل حيثما ارتأى ذلك. كان أهمّ المندوبين البريطانيين، إفلين بارينغ لورد كرومر (١٨٨٣ ـ ١٩٠٧)، رجلاً مخلصاً نابهاً ذا ثقافة عالية، وكان يُمثّل نظرة الموقف الغربي الجديث النمطي تجاه الشعوب، التي لم تشترك في التحوّل الطفري الحديث من داخله، وتجاه موقعهم من العالم ونزعتهم القومية؛ فقد نظر إليهم (المصريين في هذه الحالة) بوصفهم عرقاً متخلّفاً بحاجة إلى حماية الأوروبيين وقيادتهم لمصلحتهم وللحفاظ على أمن الأوروبيين. عارض كرومر القرارات التي شعر أنّها ـ مع تفاقم العلاقات مع عرابي ـ أوجبت الاحتلال البريطاني؛ وقد كان يأمل بأنّ يكون الحدّ الأدنى من تدابير السيطرة الأوروبية كافياً لضمان المصالح الأوروبية. لم يكن ذلك عائداً إلى اهتمامه بالمصريين (بالنسبة إليهم، كان الحكم البريطاني أفضل المصائر الممكنة)، وإنّما لتخفيف العبء على البريطانيين. لم يستبعد كرومر احتمالية أن يشارك شركاء النوع الإنساني المبتدئون هؤلاء في مسيرة التقدّم الأوروبية في النهاية، بما يجعلهم مؤهّلين لاحقاً ليحكموا أنفسهم في عالم يقوده الأوروبيون. ولكنّه لم يكن يرى إمكانيّة تحلّيهم بكامل فضائل التحضّر إلا إذا ما تمّت أوربتهم بالكامل (وهو احتمال ضعيف). في أفضل الأحوال، سيحتاج «الشرقيون» إلى مؤسسات متناغمة مع روحهم الأقلّ عقلانية. كان كرومر يرى أنّ الإسلام على وجه الخصوص معادٍ للتقدّم بطبيعته. وردّاً على الفكرة القائلة بأنّ الإسلام على النحو الذي شاهده قادرٌ على التغيّر نحو الأفضل مستقبلاً، أكّد كرومر بأنّه لا يُمكن لجزء من النظام الإسلامي أن يتغيّر إلا إذا ما تمّ تقويض الكلّ الذي يقوم عليه، وأنّ «الإسلام بعد إصلاحه لن يكون إسلاماً»[1].

(١) [لورد كرومر، **مصر الحديثة**، الترجمة العربية صبري محمد حسن، ٢ مج (القاهرة: المركز القومي للترجمة، ٢٠١٥)، مج ٢، ص٢٨٠].

كان موقف كرومر يقوم على جهلٍ عام بتاريخ العالم في زمانه، وهو الجهل الذي سمح للأوروبيين أن يتخيّلوا أنّهم كانوا في طليعة التقدّم الإنساني طوال السنوات المئتين أو الثلاثمئة الماضية، وأنّ لهم أن يتوقّعوا أن يظلّوا كذلك إلى أجل غير مسمّى. ولكنّه [أي، هذا الموقف] قد تأسّس على تجربة قاسية أيضاً. فقد رأى كرومر في المشاكل الماليّة لحكم الخديوي إسماعيل ما يتجاوز مجرّد الخطأ والحماقة الشخصيّة. وعلى الرغم من أنّ تحليله التاريخي والسيكولوجي لنمط السؤال كان ساذجاً، إلا أنّه قد وضع يده على المسائل التي كان على الوطنيين أن يعالجوها إذا ما أرادوا النجاح.

في معرض شرحه لـ «المساوئ التي تنبثق عن الحكومات الشرقيّة أينما وُجدت»، نجده متردّداً في إثبات الحوادث المروّعة والأكثر شناعة والتي تُروى عن بعض أعضاء السلالة المصرية، بسبب افتقاره إلى الدليل الأكيد في بعض الحالات؛ غير أنّ القصص الأقلّ تطرّفاً التي يرويها كافيةً للإشارة إلى ما يراه من «افتقارهم إلى الاتساق الذهني والدقة، الذي يُعدّ معلماً فارقاً بين الشرق المُغالي غير المنطقي والغرب المنطقي...»[٢]. علقت باخرة سلف إسماعيل، سعيد، ذات مرّة في الطين، عندما كان مستوى الماء في النيل منخفضاً، فأمر سعيد بجلد الريّس مئة جلدة بالسياط؛ وعندما علقت ثانية بالطين، صاح سعيد «أعطوه مئتين»، فما كان من الريّس إلا أن قفز إلى الماء من سطح الباخرة؛ فلما حملوه إلى الباخرة من جديد، وسأله الخديوي عما فعل، قال له إنّه فضّل الغرق على آلام الجلد ثانية؛ فقال له سعيد: «يا أحمق، عندما قلت مئتين، لم أعْنِ سوطاً، وإنّما قصدتُ مئتي ليرة مجيدية»، ثمّ أُعطي الريّس كيساً فيه هذا المبلغ. يتابع كرومر بالقول محقّاً

(٢) [المصدر نفسه، نقلاً عن: الترجمة العربية، ص٥٦ وص٦٠ (وتظهر القصة التالية في النصّ أعلاه في ص٧٨ ـ ٧٩ من الترجمة العربية)]. إنّ الأجزاء التي يسرد فيها كرومر آراءه عن المصريين والسياسة البريطانية في مصر تقدّم وثيقة مهمّة للنظرة الأوروبية الإمبريالية في أوضح تجلياتها. إنّ كرومر، الذي جاء من الخدمة المدنية في الهند، كان رجلاً متعلّماً ومثقّفاً، وكان يعتقد في نفسه أنّه مهتمّ بخير المصريين ومُخلص لرفاههم. وهو يُقرّ بعجزه عن فهم «الشرقيين» (كان يعرف بعض التركية، اللغة الأرستقراطية لمصر، ولكنّه لم يعرف العربية، وإن كانت معرفته بها أو عدمها أمراً غير مؤثّر). إنّ هذا العجز عن الفهم يجيبنا عن سؤال لماذا أهمل الكتاب تماماً جوانب كاملة من الحياة المصرية. مع ذلك، فإنّه يُقدّم بتفصيل وافٍ فصولاً مما حدث خلال فترة الحكم البريطاني المباشر، كثيراً ما ينساها الناس في العصر ما بعد الإمبريالي.

بأنّ العديد من «الشرقيين» سيُدهشون لعِظم الهديّة أكثر مما سيسوؤهم ظلم الجَلد. ولكن، من زاوية نظر المعايير الاجتماعية التقانوية، علينا أن نقوم بتمييز مهمّ هنا. كان القتل والعسف والتفنّن البشع بالتعذيب حاضراً ومتكرّراً في قصور حكام المسلمين، على نحوٍ صدم المراقبين الغربيين المُحدثين وأساءهم، ولكنّ هذه الأمور كانت دوماً موصوفة بالشرّ والظلم من قِبل المسلمين أنفسهم. لعلّ ما كان شائعاً إلى درجة لم يعد معها صادماً للمسلمين التقليديين، باستثناء من تمسّكوا بمعايير الشريعة المثالية، كان الافتقار إلى سياق قانوني مصون ونزيه ومطرد يكفل حريّة الفرد وأمنه في قراراته ومبادراته، وبالأخص، الحاجة إلى الحدّ الأدنى من ضمانة عدم الاعتداء الشخصي على إنسان منْ قِبل إنسان آخر، أياً كانت رتبتهما.

تُشير الحادثة التي يوردها كرومر إلى سمة «شرقية» إضافية: عدم الاتساق في سلوك سعيد، الذي يجعل كرومر منه نموذجاً ممثلاً للامنطقية العامة في ذهنية «الشرقيين» وافتقارهم إلى الاتساق الذهني. وعلينا هنا أيضاً أن نُبيّن فارقاً مهماً بين ما ينتمي إلى أنماط الحياة ما قبل التقنية وما هو نوعٌ من ضلال الفهم. عندما نُحلّل اللامنطقيّة في الذهنية التي يشكو منها كرومر، نجدها مزيجاً من عدّة مكوّنات، ليس أيٌّ منها راديكالياً على النحو الذي يفترضه كرومر. فهو يُقدّم عدّة أمثلة نموذجية مؤسفة عن انعدام الدقّة في حركة الذهن واستعمال الألفاظ. في بعض الأحيان، تكون عدم الدقّة هذه تعبيراً عن حسٍّ جيّدٍ ولائقٍ يُمكن أن يُمارس في عصور أكثر رويّة وودّية في علاقاتها. ولكنّها قد تعكس أيضاً نوعاً من الحسابية العقلانية الملائمة في ظلّ الظروف ما قبل التقنية: فقد تنبع من مجموعة من المخاوف المبرّرة (مثل مخاوف الفلاح الذي يُخفي ممتلكاته قبل مجيء وكلاء الضريبة)، أو من حسٍّ معتدل بالتناسب والتقدير في العصر ما قبل التقني (على سبيل المثال، الإهمال في حساب الوقت، حين كان حرص المرء على توفير بضع دقائق أمراً غير مريح، ولم يكن ليزيد من الوقت المفيد لتوسيع إنجازات المرء المادية).. إنّ معظم أشكال انعدام الدقة كانت مشهودة أيضاً في الغرب ما قبل الحديث. يخلط كرومر عدم الدقّة الأصليّ في الفكر بجميع الفروق بين التوقّعات الثقافية المشروطة بالظروف، والتي قد تربك أيّ تواصل بين الثقافات، ما لم يكن الغريب درّب ذهنه على التوقّعات المختلفة وتحلّى بقدرٍ

كبير من التعاطف والتفهم. لم يكن لكرومر أن يفهم لماذا قد يلوي رجلٌ يده اليمنى ليُشير إلى نقطة ما على الجهة اليسرى؛ إذ إنّه لم يفهم الممارسة السائدة ـ الصحية ضمن بعض الظروف ـ لقصر استعمال اليد اليسرى على الأمور المشتملة على قذارة.

أخيراً، قام كرومر بربط هذه «اللامنطقيّة» في «العقل الشرقي» بجميع العيوب الأخلاقية في النمط الاجتماعي الذي تقترحه قصّة ريس الباخرة والخديوي؛ وهي قصّة قد تتكرّر في ظلّ الظروف الزراعاتية أينما كانت، ما إن يخرج المرء من حماية الانتماء إلى مجموعته تحت وطأة كارثة من الكوارث، كالحروب أو كوجود ملك مطلق. غير أنّ الجيل التالي قد أدرك، على نحوٍ أفضل وأكثر إيلاماً من جيل كرومر، الأشكال الأخلاقيّة المكافئة للأشكال القديمة في المجتمعات المتقننة.

بغضّ النظر عن مدى خطأ كرومر في تقييمه التاريخي لـ «العقل الشرقي»، فإنّ تصوّره إيّاه بهذه الطريقة كان حتمياً، وقد عمَّ ذلك معظم الغربيين وحدّد مواقف معظم الرجال (حتى أفضلهم) تجاه شعوب بلاد المسلمين ومؤسساتهم. في الوقت نفسه، كان لا بدّ من التعامل مع الوقائع التي أنتجت مثل هذه التصوّرات؛ فقد شكّلت هذه الوقائع مناسبة مقنعة للتدخّل الأوروبي باسم المعايير الأوروبية العمومية في كلّ مكان حاول الأوروبيون العمل أو العيش فيه؛ وشكّلت بالمثل عقبة لا بدّ للمسلمين تجاوزها لاستيعاب الوسائل التقانوية خدمةً لأهدافهم الخاصة أيّاً كانت.

احتلّ البريطانيون مصر لحماية حقوقهم وحقوق غيرهم من الرعايا الأوروبيين؛ وهي حقوق تمّ تأويلها وفق المعايير «الحضارية»؛ أي، بعبارة أخرى، وفق المعايير الغربية الحديثة. بناء على ذلك، كان لتسديد الديون الأوروبية أولويّة ماليّة. لقد أدّى إفراط إسماعيل في الثقة إلى تراكم هذه الديون إلى حدٍّ باتت معه تستهلك الجزء الأعظم من إيرادات الدولة. بعد أن تمّ الاعتناء بالدَّين، صار كرومر والبريطانيون متحمّسين لتحسين نصيب عامة المصريين. وقد توخّت أولى إصلاحاتهم رفع الأذى والإهانة الشخصيّة عن الفلاحين: أخصّ ذلك ضربهم بالسياط من أصحاب السلطة (غالباً بهدف إجبارهم على دفع الضريبة)، وإجبارهم على العمل بالسخرة؛ إذ كان

الفلاحون يعملون في مشاريع الدولة إضافة إلى دفعهم للضرائب. وبهدف الإسهام في إيجاد سياق مستقرّ للمبادرة الفرديّة، أصروا على تسجيل ملكيات الأراضي داخل القرى تسجيلاً دقيقاً (وهكذا اختصروا جميع تعقيدات القانون العرفي المحلّي ضمن معيار قانوني واحد). كما أنّهم أبطلوا العمل ببعض الضرائب المُغيظة التافهة، التي حاول العديد من الحكام المسلمين المصلحين إبطالها من دون جدوى. تمّ ترسيخ هذه الإصلاحات، عبر تحديث نظام المحاسبة في الآونة ذاتها (وهو ما أساء وأزعج أمناء السجلات التقليدية من الأقباط، الذين خسروا احتكار هذه المهنة) وعبر العمل بنظام الشرطة والقضاء الحديثين. في النهاية، أنشأ البريطانيون مشاريع تقانوية للمنفعة العامة، مثل بناء أوّل سدٍّ في أسوان، الذي أكمل التحكّم بمياه النيل، بعد أن بدأ ذلك بمشروع الخزان الذي أنشأه سعيد؛ ومع حفر المزيد من القنوات، باتت مياه الريّ متوفّرة في كلّ مكان على مدار السنة، وانتهى فيضان النيل السنوي.

كما سنرى لاحقاً، كان لمعظم هذه الإصلاحات جوانب سلبية: فعلى سبيل المثال، كان لإبطال القانون العرفي نتائج فاجعة على الفقراء في بعض الأحيان، ولم يكن الفقراء يفهمون نظام المحاكم الجديدة، فكانت المحصّلة النهائية له هي إدخال شكل جديد من الظلم. غير أنّ الوطنيين المصريين في ذلك الوقت قد أولوا اهتمامهم لمجموعة أخرى من العيوب. لا يُمكن التخلّص من الامتيازات المالية والتجارية للأجانب في البلد من خلال سلطةٍ يقوم مبدأ وجودها على حماية الموقع القانوني لأولئك الأجانب؛ بل إنّ بعض التعديلات التي كان يأمل كرومر بإدخالها قد لقيت معارضة (فيتو) من القوى الأوروبية. ظلّت جموع المصريين تواجه هذه العيوب الأولية في أيّ مشروع تُقدم عليه الحكومة. والأهمّ من ذلك، أنّ إدارة كرومر ذات الصيت الدولي الرفيع لم تخصّص مورداً مالياً لتشجيع التعليم، على غرار ما فعله إسماعيل (بغض النظر عن رأي كرومر في قيمة مشروعه). غير أنّ الأهمّ على الإطلاق كان أنّ المصريين قد وجدوا أنفسهم غرباء ثقافياً. لقد انتهت الحضارة القديمة كإطار لإبداعهم، وباتوا في ظلّ الحكم البريطاني على نحوٍ أوضح مما كان في حكم إسماعيل، تابعين ومعتمدين في جميع قراراتهم التاريخية الكبرى على العالم الأجنبيّ

عنهم، وباتوا أبعد ما يكونون عن دخول هذا العالم على أساس ندّي كأمّة حديثة.

كانت هذه الحالة باديةً على نحوٍ متزايد في كلّ مكان. احتلّ الفرنسيون تونس (١٨٨١) في خطوة موازية لما قام به البريطانيون في مصر، على الرغم من كلّ الجهود التي بذلتها النخبة المحلية للشروع في صيرورة تحديث ذاتية. أما الإمبراطورية العثمانية، التي كانت تمتلك استعدادات أكبر من مصر، فقد شهدت هي الأخرى فترة مشابهة من الإفلاس بسبب الديون الأجنبية، وعلى إثرها حاول المصلحوِن في ١٨٧٦ إدخال العمل بالدستور. غير أنّ الغرب الحديث، صاحب السلطة المطلقة، قد وقف متفرّجاً عندما قام السلطان عبد الحميد بإبطال العمل بالدستور، واستعمال جميع الوسائل الحديثة المتاحة لإرساء حكم استبداديّ قمعيّ، ما دام أنّه قد قبل بالاستثمارات الغربية الحديثة وضوابطها الماليّة؛ كان حكمه أكثر فتكاً من حكم كرومر من جهة أيّ إصلاح ليبرالي.

بعد هذه الإخفاقات السهلة لأولى محاولات الإصلاح التي يُمكن وصفها بأنها جاءت من الأسفل، بدأت النزعة القومية بحشد جميع القوى الاجتماعيّة المتاحة لتشكّل أمّة قومية قادرة على الوقوف مستقلّة بندية أمام الأمم الأوروبية في العالم الحديث. كانت القوميّة في الغرب، بأكثر أشكالها تطوّراً، قد ظهرت مع الثورة الفرنسية، عندما تعلّم الفرنسيون أن يتصّرفوا كـ «أمة مسلّحة nation in arms»، وليس بوصفهم نورمانديين أو غاسكونيين أو بورغنديين، ولا بوصفهم مرتّبين إلى درجات أولى وثانية وثالثة؛ بل بوصفهم مواطنين متساوين ينتمون إلى الوطن ذاته، يستفيدون جميعاً من خيراته في السرّاء ويتحمّلون جميعاً ما يصيبه في الضراء. من خلال شكل القوميّة هذا أو نحوه، تمكّنت مختلف الدول الأوروبية من التخلّص من القبضة الإمبريالية الفرنسية الابتدائية، ثمّ بناء مؤسسات تقانوية حديثة مشابهة للمؤسسات التي قامت عليها قوّة نابليون الفرنسية، التي اعتمدت عليها بقيّة الدول الأخرى في بناء قوّتها. تدريجياً، بات واضحاً للإصلاحيين في بلاد المسلمين بأنّ النزعة الوطنيّة لدى الفرد المهموم بالناس ليست كافية وحدها؛ ولا بدّ من بناء أمم وشعوب تمتلك روحاً قوميّة حقّة. وعندها فقط، يُمكن للمؤسسات اللاشخصية الكفؤ لمجتمع الجماهير أن تشقّ طريقها وسط متاهة الولاءات

الشخصية الضيقة الأفق التي تقسّم الناس وتفسد تطبيق أيّ مخطّط عام للإصلاح. على الرجال أن يتعلّموا التفكير بأنفسهم أوّلاً وقبل كلّ شيء كمصريين ملتزمين بمصير مصر، أو كعثمانيين أو كإيرانيين أو كهنود، وتحت ذلك يُمكن أن تندرج أية هويات وانتماءات اجتماعيّة أخرى بحيث تكون متصلة بالأمة ككل وفاعلة ضمنها.

مصريون وعثمانيون وهنود؟ ينبغي على الإنسان أن يُعرّف نفسه ضمن إحدى هذه الوحدات القابلة للتشغيل، ولكن ضمن أيّ واحدة منها؟ أليس المصريّ عثمانياً أيضاً؟ أيُمكن للمسيحيّ أن يكون عثمانياً؟ وهل يستطيع المسلم أن يكون أيّ شيء إلا مسلماً؟ أليس الأقباط همْ المصريون الأصليون دون غيرهم؟ وما هي الهند، وما الذي يعنيه أن يكون المرء هندياً؟ إنّها كيان فرضته حكومة الاحتلال البريطاني ولم ينشأ عن أيّ شيء طبيعي. ما هي إيران؟ أهي ما تصادف وقوعه الآن تحت حكم القاجار: وهل الأذريّ التركيّ إيراني؟ وإلى أيّ قومية ينتسب الفارسيّ في هراة، التي تحكمها كابل؟ ها نحن نتعامل لأوّل مرة، لا مع مجموعات إثنية، بل مع أمم قومية، لا مع مشاعر إثنية، بل مع مشاعر قومية؛ ولا بدّ في البداية من تعريف هذه الأمم أو قل اختراعها. يُمكن أن تتأسس الأمّة ـ لتعمل كرافعة للمؤسسات الحديثة ـ على أيّ ظروف مشتركة ومركزية بما فيه الكفاية لتجعل لحياة الأفراد فيها مصيراً مشتركاً: سلالة مشتركة (العثمانيون؟)، ديانة مشتركة (التشيع؟)، لغة مشتركة (لهجات العربية؟)، أو ربما فاتح واحد (البريطانيون؟). ولكنّ هذه العناصر تتداخل فيما بينها: فثمّة شيعة يعيشون تحت الحكم العثماني ويتحدّثون بلهجات عربيّة، وهم ليسوا محصورين في نطاق ما يحكمه القاجار. إنّ المصادفة التاريخية التي شملت شعباً ما ضمن وحدة سيادية واحدة، سواء أكانت مستقلّةً أم خاضعة لسلطان الأوروبيين، يُمكن أن تشكّل نقطة الانطلاق المتاحة لتعريف الأمّة لنفسها؛ ولكنّ مصادفة تاريخية كهذه لا يُمكن أن تلهب المشاعر وتلهم القلوب كما هو مطلوب [لأيّ شعور قوميّ] إلا إذا ما تمّت صياغتها على نحوٍ يجعلها مفروضة بالضرورة من خلال الكفاح المشترك. ولكنّ الكفاح المشترك أيضاً لا يُمكن أن ينشأ من دون شعورٍ بما هي هذه الأمة. هكذا شغل البحث عن الأساس الناجع لتعريف الأمة القومية ألمعَ العقول في العقود التالية، على النحو الذي تكشّف به

الصراع من أجل التحديث بالمعنى المحوري العميق: أي، تطوير سمات المجتمع التقانويّ في كامل النسيج الاجتماعي وما يستلزمه الكفاح من أجل ذلك من تعريف الهوية القوميّة.

كان التحديث بهذا المعنى الأشمل يتطلّب ثلاثة أنواع من التطوّرات. إنّه يتطلّب أوّلاً وبوضوح التغريب: لا بدّ من تبني السمات الجديدة بالأشكال التي انطبعت عليها بصمة التراث المحلي للغرب إلى درجة ما؛ ليس فقط بحكم الافتقار إلى الوقت اللازم لاختراع أشكال جديدة، وإنّما أيضاً لأنّ المجتمع المتقنن قد بات على نحوٍ لا فرار منه مجتمعاً عالمياً، فكان لا بدّ لبعض الأشياء أن تُنفّذ اعتباطاً بنفس الطريقة في كلّ مكان. ولكنّ كلّ مجتمع غربيّ كان يقوم [ثانياً] على شعور قويّ بالأمّة القومية؛ إذاً فالتغريب يفترض النزعة القومية. غير أنّ التحديث لا يُمكن أن يقتصر على التغريب، فهو ليس نقلاً وتقليداً محضاً؛ ففي قلب الروح الحداثية تكمن سمات الابتكار والمشاريع المغامرة والحركة العفوية، التي سيغدو المُقلِّدُ من دونها متأخّراً بالضرورة عدّة خطوات دائماً. على الأمم الجديدة أن تجد مواردها الخاصّة التي يُمكن بناء مشروعها الخاصّ اعتماداً عليها، ولكنّ إيجاد هذه الموارد يتطلّب بدوره إحياءً لبعض الأمور القوميّة، وعليها يبدأ البناء. أخيراً [وثالثاً]، يتطلّب التحديث نوعاً من الثورة، من إزالة العناصر الحاكمة المستفيدة من علاقات التبعية القائمة للغرب الحديث، والتي ستقاوم حتماً كلّ التغيّرات التي تهدّدها؛ وعلى الثورة قبل كلّ شيء أن تدعو إلى تضامن قوميّ إن كان لها أن تنجح.

اكتمال الغزو الأوروبي للعالم

تنامت قوّة النزعة القوميّة في العقود الأخيرة من هذا القرن في المراكز المسلمة الكبرى، وباتت تهيمن بعد عام ١٩٠٥ على التطوّرات السياسية فيها. في البداية، لم تكن تمتلك قوّة كبيرة تضاهي قوّة الإمبريالية الفاعلة منذ أمد. بعد عام ١٨٨٠، تجدّدت دوافع الأوروبيين لضمّ مناطق نائية جديدة إلى نطاق نفوذهم، بما في ذلك تلك المناطق التي لم تكن تشكّل جزءاً من السوق العابر للمناطق في الأزمنة ما قبل التقنية. ولعلّ أبرز تلك المناطق هي البرّ الإفريقي جنوب الصحراء الكبرى، من بلدان المسلمين وغير المسلمين،

والذي كان قد ظلّ حتى ذلك الوقت مصوناً دون مسّ، قبل أن يتعرّض الآن فجأة للتقسيم.

في هذه المنطقة، اتصل الأوروبيون بأنفسهم مع الحركات الإصلاحية التي بدأت بالظهور في نهاية القرن الثامن عشر، ثمّ طوّرت عبقريّاتها الخاصّة في القرن التاسع عشر. حتى ذلك الوقت، كانت معظم نزاعات هؤلاء الإصلاحيين مع بني جلدتهم من المسلمين؛ وما صراعُ الوهابيين مع محمد عليّ إلا مثال بارز لذلك. كانت هذه الحركات الطهوريّة تحاول الحفاظ على مبدأ الشريعة المساواتي في وجه الطبقات المسلمة الحاكمة، التي غرقت في ظلمات المباهج المترفة الجديدة والمدمّرة. ومن دون أن يفهموا بالضرورة العمليات الثقافية والاقتصادية الكامنة خلف هذه الظواهر، قاموا برفض تسويات الطبقة العليا مع الغرب الحديث الإمبريالي بعنف، واعتبروها خائنة للإسلام. وبفضل ما تمتّعت به هذه **الطرق** الجديدة من سيطرة مركزية وانضباط صارم، فإنّها كانت قادرة على الحفاظ على فروعها المنتشرة في المناطق البعيدة، بل وتمكّنت من التصرّف كحكومات فاعلة في بعض المناطق.

أدّى تقدّم إسماعيل في سودان النيل إلى ردّة فعل تمثّلت بالحركة المهدوية التي لم تأمل وحسب باستعادة النقاء الأوّل للمؤسسات والدين الإسلامي، بل أملت بإصلاح دار الإسلام كلّها ونشر الإسلام في العالم بأكمله، كما ينبغي للمهدي أن يفعل. هكذا تولّى المهدي بنفسه ثمّ **خلفاؤه** مهمّة طرد المصريين ومستشاريهم الأوروبيين خارج سودان النيل وبدؤوا بإصلاح أخلاق السكان. ولكنّهم سرعان ما حاولوا توسيع سلطانهم، خاصّة باتجاه مصر. جذب برنامج المهدي، الذي أعلنه في الحجّ في مكّة، اهتماماً واسعاً من المسلمين في كلّ مكان، وقد رأى بعض المسلمين المحافظين في انتصاره فرصةً لإحياء الإسلام وبعثه في العالم بأسره. في ذلك الوقت، مع انهيار بقية القوى المسلمة، كانت الأعين مشدودةً إلى إسطنبول، حيث نودي بالدولة العثمانية خلافةً جامعةً للمسلمين. بدا لبعض الوقت بأنّ المهدي السوداني وخلفاءه قد يكونون خياراً بديلاً عن السلطان العثماني، كقادة للحاضرة الإسلامية المحتاجة إلى التوحّد؛ بل إنّ بعض المسلمين الحداثيين من ذوي المطامح القوميّة كانوا مهتمين بعقد ترتيبات مع هذه الحركة الجديدة

[يُشير إلى الصلة بين حركة المهدي والثورة العرابية]. غير أنّ هذه الحركات الإصلاحية ما لبثت أن استقرّت في معاقلها، مثلما فعلت السنوسية في الصحراء غرب مصر، وظلت معزولة فيها.

مع نهاية القرن، ردّ البريطانيون هزيمة المصريين وقمعوا أنصار المهدي. كان المصريون قد اضطروا، تحت ضغط أنصار المهدي إلى الانسحاب من الحبشة وسواحل الصومال بعد احتلالها، تاركين هذه المناطق للبريطانيين والإيطاليين والفرنسيين، الذين تقاسموا في النهاية بلاد الحبشة والصومال فيما بينهم وأعادوا إحياء القوة الأمهرية المسيحية (إثيوبيا) في مرتفعات الحبشة. ثمّ تمّ قمع تمرّد مهديّ جديد (يُطلق عليه خطأً المُلا المجنون(*) في شمال بلاد الصومال، وقد كانت حركته قد انبثقت من الطرق الإصلاحية). في تلك الفترة، تقاسم البريطانيون مع الألمان البرّ الرئيس الخاضع لسلطان زنجبار من الساحل السواحلي، على الرغم من أنّ سلطته ظلّت نافذة ولم تتراجع في وجه أيّ تمرّد. وفي تشاد والنيجر من بلاد السودان وما حاذاهما غرباً إلى الساحل، تمّ احتلال أراضي المسلمين على امتداد ثلاثة عقود من قِبل الألمان والبريطانيين والفرنسيين بالأخص، الذين رسموا حدوداً اعتباطية تبعاً لطرق التجارة الأوروبية، من دون اعتبارٍ للحيثيات الإثنية المحلية. وبحلول عام ١٩٠٥، وبعد وصول البريطانيين والفرنسيين إلى اتفاق بخصوص مناطق نفوذهم، كانت كامل منطقة جنوب الصحراء قد خضعت للتقسيم.

(*) وهو محمد بن عبد الله حسن، أمير الدراويش. أطلق عليه البريطانيون لقب «المُلا المجنون». قاد حركة جهاديّة صوفية وسياسيّة واسعة ضدّ الاستعمار البريطاني، ونكّل بالبريطانيين في عدّة معارك. عرض عليه البريطانيون حكم الصومال في مقابل الحفاظ على وجودهم، فرفض. لم تنتهِ ثورته إلا بدخول سلاح الجوّ البريطاني إلى المعارك، ثمّ وفاته العاجلة بعد ذلك (١٩٢١) (المترجم).

٣

التحديث في تركيا: التغريب

كان أتراك الإمبراطورية العثمانية (الترك الغربيون) أنجح شعوب المسلمين الكبرى في الحفاظ على قدرٍ جيّد من الاستقلال السياسي عبر القرن التاسع عشر وصولاً إلى القرن العشرين، عندما خضعت حتى الأراضي الإيرانية نفسها للتدخّلات الروسية والبريطانية؛ كما أنّهم كانوا أنجح الشعوب في استكشاف أرضيّة صالحة لتعريف الذات القوميّة. في النهاية، تبلور هذا التعريف للذات في صيغة تغريبية: فقد عرّفوا أنفسهم كأمّة قومية أوروبية. لم يشهد أيّ مكانٍ في الحاضرة الإسلاميّة مثل هذا الإقبال القويّ على تبني التغريب الصريح. ومن ثمّ فإنّ المثال التركيّ يكشف أجلى ما يكون عن إمكانات التغريب وحدوده بوصفه وسيلة للتحديث.

الأتراك الغربيون في أوروبا وليسوا منها

كان العثمانيون وغيرهم من قوى المسلمين الذين تقدموا في أوروبا الشرقيّة في المرحلة الوسيطة المتأخّرة، قد حملوا معهم توجّهاً ثقافياً مغايراً لتوجّهات أوروبا الغربية. تجارياً، استمرّ الأوروبيون الغربيون في أداء دور كبير في البلاد الخاضعة لحكم العثمانيين، وظلّت صلاتهم السياسيّة بها حيّة؛ بل إنّ بعض الأوروبيين الغربيّين قد باتوا خاضعين للحكم العثماني، خاصة في هنغاريا. أما ثقافياً، فلم يكن لدى الطبقات العثمانية الحاكمة، التي تحكم وفق التقاليد القانونية والدينية والأدبية الإسلاماتية، ما تشترك به مع الأوروبيين المسيحيين الشرقيين والغربيين على السواء. وكان نظامهم الاجتماعي يتطوّر وينمو تبعاً للمشكلات التي تعرض له من تراثه الإسلاماتي

عامّةً (وتراثه المغولي ـ التركي خاصة) وما يحمله من توقّعات اجتماعية، وتبعاً للمشكلات التي تطرحها الوضعية الأوروبية التي وجدوا أنفسهم داخلها أيضاً. في تلك الأثناء (وعلى خلاف بلاد الهندوس المستقلة، حيث أثبتت الطرائق الإسلاماتية جاذبيتها)، لم تعد الثقافة الإسلاماتية ومجتمعها قوّة تكوينيّة كبرى في أوروبا الغربية، منذ المرحلة الوسيطة المتأخّرة، بخلاف ما كانت عليه في المرحلة السابقة. في القرن الخامس عشر، شهد الغرب مرحلةً من الإزهار الحيوي، الذي تناقصت معه الحاجة إلى ما يُمكن للحاضرة الإسلامية أن تقدّمه. وهكذا ولّى كلٌّ من المسلمين والمسيحيين وجوههم إلى جهتين مختلفتين. ومن ثمّ فقد كان ثمّة فجوة غير مسبوقة على مستوى الطبقات الحاكمة، بين حَياة أوروبا الغربية والأجزاء الخاضعة لحكم المسلمين من أوروبا الشرقية.

أما بين عامّة مسيحيي أوروبا الشرقية، بمن فيهم من باتوا خاضعين لحكم المسلمين، فلم تكن هذه الفجوة قائمة. فمرة أخرى، بخلاف ما حصل في الهند في ظلّ حكم السلالة التيمورية، لم يتمّ استيعاب مسيحيي الإمبراطورية العثمانية ضمن الحياة الثقافية والسياسية العليا للإمبراطورية، اللهم إلا عن طريق من دخلوا في الإسلام وتعلّموا التركية، وغالباً ما قطع هؤلاء صلاتهم بشعوبهم الأصلية. وهكذا كانت العناصر الأكثر يقظة ونباهة من المسيحيين الشرقيين في الإمبراطورية، مثل نظرائهم في روسيا المستقلة، تتطلّع تلقاء أوروبا الغربية، التي بدأ نجمها باللمعان بينما كان نجم الإمبراطورية العثمانية آخذاً بالأفول. غير أنّهم، إن توخّينا الدقّة، لم يُشاركوا في «التنوير» على نحوٍ مباشر كما فعل الأوروبيون الغربيون؛ بل إنّ التنوير قد ورد إليهم، بالدرجة الأولى، من الخارج؛ وكانت هذه العمليّة تقوم في آنٍ معاً على «التنوير» وعلى استيعاب معايير أوروبا الغربية، التي كانت أجنبيّة في حينه. تقدّمت هذه العمليّة منذ القرن الثامن عشر تقدّماً معتبراً بين الشعوب المسيحية الشرقية، ليس بين الروس فحسب، بل بين رعايا الدولة العثمانية التركية كذلك.

بخلاف حالة تتار الفولغا، حافظ العثمانيون الترك على أرستقراطيتهم الزراعية وعلى قوّتهم السياسية سليمةً، ولكنّهم خسروا في مقابل ذلك موقعهم القيادي تجاريّاً وصناعياً. هكذا وجد العثمانيون الترك أنفسهم، إبان

جيل ١٧٨٩ ومع تكشّف إمكانات التحوّل الطفري الغربي الكبير، في وضعيّة مكشوفة ومهدَّدة؛ فقد وجدوا أنفسهم في أوروبا، من دون أن يكونوا جزءاً منها؛ ذلك أنّهم كانوا متأخّرين بعدّة خطوات عن الشعوب [المسيحية] الخاضعة لهم، وعن الروس المستقلين في التصالح مع قوى الحداثة الكبرى.

إذاً، كان العثمانيون محاطين بأمثلة قوية من تجارب التحديث، وكانوا في الوقت نفسه يشعرون بعارٍ مخصوص تجاه فكرة التحديث؛ فقد كان من الطبيعي أن ينظر الأتراك إلى التحديث ليس بوصفه صيرورة منافسةً لأوروبا، بل بوصفه التحاقاً بركبها. وعندما تمّ القبول بضرورة المشاركة الكاملة في الحداثة، تمّ ذلك بالضرورة وفق صيغة: يجب على الأتراك أن يغدو أوروبيين. غير أنّ هذه الوضعيّة كانت تطرح عقبات جدّية في مسار هذه العملية؛ إذ لا يقتصر الأمر على أنّ تبني الطرائق والأساليب الغربية يتضمّن بالضرورة انتقاصاً من الذات ونزولها إلى مستوى رعاياها من الشعوب الخاضعة لها، بل إنّ احتكار أولئك الرعايا للوظائف والعلاقات ـ وهو ما قد يكون الطريق الأقصر إلى التغريب ـ قد زاد من عزلة المسلمين الترك. وهكذا بدت إمكانية أن تكون سياسة الترك في لحظة ما صارمةً في إسلامها وذات نظرة رجعية، ثمّ أن تنتقل في اللحظة التالية ـ بأكثر الطرائق راديكالية بين جميع الشعوب المسلمة المستقلة ـ إلى التغريب.

النزعة الليبرالية عند العثمانيين الشباب

كانت محاولة محمود الناجحة لاستعادة الحكم المطلق قد تضمّنت بالفعل تبني العديد من أساليب الغرب الحديث، ليس على مستوى التقنيات العسكرية (ووسائل الراحة والترف) فقط، وإنّما أيضاً على مستوى بنية الحكومة وجهازها التعليمي وعلى مستوى الأنماط القانونية للمجتمع. عمّم عهد التنظيمات هذه الأساليب المُتبناة؛ باتت زخارف الدولة الحديثة وبهرجها، بل والأنماط الاجتماعية الأوروبية الصريحة، أمراً معتاداً ومتّبعاً. ظلت أهداف القيادة (بقدر اهتمام الجمهور العام) منصبّة على تحسين قوة الدولة وزيادة كفاءتها، والحفاظ على أساسيات النظام المقبول دولياً. من جهة أخرى، تزايد عدد أتراك الطبقات العليا، المهتمّين بأساليب أوروبا الحديثة، من جهة قيمتها

الإنسانية العامة، بغضّ النظر عن قوة السلطة المركزية للدولة أو ضعفها، إلا من جهة ما تستطيعه هذه السلطة من تعزيز هذه القيم الإنسانية. لقد كانوا يريدون ببساطة أن يعيشوا مثل الغربيين المُحدثين، لأنّ الغربيين كانوا يعيشون نوعية حياة أفضل. في الجزء الأخير من القرن التاسع عشر، بدأت المبادرات «التغريبية» تنتقل من يد الدولة إلى الرتب الدنيا من الطبقات ذات الامتيازات، التي كانت تتطلّع إلى شكلٍ أفضل من المجتمع. يُمكن تسمية هذا النوع الجديد من التحديثيين بـ «الليبراليين»، إذ إنّهم كانوا يتطلّعون إلى زيادة الحريات الشخصية عند جميع البشر وبخاصّة عند المتعلّمين، أي بين الأشخاص المقتدرين على نحوٍ يُمكّنهم من استكشاف أفكار جديدة وطرائق جديدة للعيش؛ وهكذا باتوا ميّالينَ إلى التعاطف مع مختلف القضايا الإنسانوية والليبرتارية/التحررية في أوروبا في ذلك الوقت. وهكذا، سرعان ما وجدوا أنفسهم في خصومة مع الحكومات «التغريبية»، وباتوا أقلّ ثقةٍ بالأوروبيين المتنفّذين من أصدقاء هذه الحكومات. وفي النهاية، رفضوا التسوية المؤقّتة التي تمّ التوصل إليها مع الغرب الحديث.

عبّرت هذه الروح الجديدة عن نفسها أوّل تعبير في الأدب. فمع بداية القرن [التاسع عشر]، بدأ دفق الإلهام الشعري التركي (وفي غيره من البلدان الإسلامية أيضاً) بالنضوب إلى أن توقّف تماماً أو كاد. فإن وُجد بين الترك حينها من يحوزون موهبة الشعر، فإنّ هؤلاء لم يعودوا قادرين على إنتاج أعمال جيّدة وفق قواعد الأساليب القديمة، ولم يكونوا مستعدّين بعدُ لإنتاجها وفق الأساليب الجديدة. ولكن، مع منتصف القرن، تمّ التخلّص من التقليد القديم. فبغضّ النظر عن مدى جودة ذلك التقليد، فإنّه لم يعد كافياً ولا مُرضياً للعقول الأكثر جديّة، التي كانت ترحّب بقراءة النصوص التي تحوي رسالة حداثية، حتى لو كانت النصوص أضعف فنياً. باتت المعايير الكلاسيكية الآن طيّ أدراج الماضي، ولم تعد التجارب الشعرية الجديدة، بما فيها من بساطة وقلّة مراس، تُقارن مع النماذج المكتملة للماضي؛ بل كانت محلّ ترحيب وإكبار أيّاً كان ما تقدّمه. وهكذا ظهر في الواقع عددٌ من الكتّاب الجيدين الذين نهضوا إلى كتابة أدب تركي جديد لا يحاكي الأدب الفارسي، بل الفرنسي، في لغةٍ لم تعد تحفل بالتعقيد الذي طبع كتّاب البلاط، وإنّما باتت أكثر بساطة وعامية.

من خلال الوسائط الجديدة [الصحافة]، أمكن للكتّاب المتشبّعين بقيم الحرية والتقدّم، مثل [إبراهيم] شناسي [ت. ١٨٧١]، أن يُقدّموا الحياة الإنسانية المعيشة بطريقة تُلهم قراءهم بنفس الآمال والهموم التي ألهمتهم. أدخل شناسي رؤى الكتّاب الرومانسيين الغربيين المُحدثين إلى اللسان التركي وإلى السياق الاجتماعي العثماني. ومن خلال هذا الشكل، أمكن لهؤلاء الكتّاب أن يولّدوا لدى قرائهم وعياً شخصياً قويّاً، لم يكن لهم أن ينالوه من خلال قراءة الأعمال الفرنسية أو الإنكليزية أو الألمانية، أو من خلال ترجماتها. أصبح شناسي الرائد المُبجّل بين الشبّان التقدّميين.

في ستينيات القرن التاسع عشر - وفي غمرة الاستياء من التبذير المفرط للدولة في عهد السلطان عبد العزيز، وما رافق ذلك من ضعف أدّى بالدولة إلى الخضوع للإملاءات الغربية، ومع التخلّف العام وتضاؤل فرص العيش في مدن مثل سالونيك وإسطنبول مقارنةً بالمدن الكبرى في أوروبا الغربية - استهلّ مجموعة من الشباب المطالبة بإصلاح ليبراليّ بما يتوافق مع الخطوط الدستورية الغربية. ويصحّ وصف هذه المجموعة بما وصفها به البعض: «العثمانيون الشباب». لم يكن جميعهم قد تلقى تعليماً غربياً حديثاً وإن فعل بعضُهم، ولكنّهم كانوا جميعاً واعين بالنزعة المثالية الليبرالية في الغرب الحديث، في أحد جوانبها على الأقل، خاصّة بالنزعة القومية الليبرالية التي تنامت في إيطاليا. وكانوا مقتنعين بأنّ على الشعوب، كي تتحرّر وتصبح شعوباً مبدعةً وجريئة كالشعوب الغربية الحديثة، أن تنفض أغلال الاستبداد السياسي؛ وبأنّ العثمانيين لو استلهموا هذه المثل الليبرالية، ووضعوا حدوداً على سلطة الحاكم، وتبنوا الدستور وعملوا به، ونفضوا عنهم مخلّفات الماضي الخرافية، فإنّهم سيغدون أمّة عظيمة كما يليق بهم. كان أبرز هؤلاء الشباب هو الكاتب نامق كمال [ت. ١٨٨٨]، الذي صوّر مفاهيم الوطنية القوميّة الحديثة وحاكها لقرائه الأتراك المتعلّمين.

كان العثمانيون الشباب في معظمهم مسلمي العقيدة، غير أنّهم شعروا بأنّ الإسلام لا بدّ أن يتطهّر ويتحرّر من القيود الصارمة التي كبّله بها العلماء. فالإسلام في نظرهم، إذا ما فُهم على وجهه الصحيح، ينطوي في داخله على المبادئ الأساسيّة لليبرالية الغربية الحديثة: تعظيم الحرية والعدالة، وإنكار الخرافات، بل وحبّ الوطن (واستشهدوا على ذلك بحديث

نبويّ اشتهر بعد ذلك، ينصّ على أنّ حبّ الأوطان من الإيمان). وقد أقنع هؤلاء أنفسهم - من دون معرفة معمّقة بأدوات نقد الأسانيد ودقائق علم الكلام - بأنّ المسلم يُمكنه أن يقرأ القرآن والأحاديث بتوافق تامّ مع الآراء الليبرالية الحديثة. وإضافة إلى ذلك، شعروا بأنّ الإسلام، على النحو الذي فهموه، هو أنقى الأديان في العالم - وبأنّه أكثر عقلانيّة بمراحل من المسيحيّة مثلاً بما تحويه من عقيدة التثليث - وبأنّه من ثمّ أكثر الأديان ملاءمةً للشعوب الحديثة؛ بل إنّ بعضهم أعرب عن رغبته في وحدة وطنيّة تشمل جميع الشعوب المسلمة.

حاول العثمانيون الشباب نشر أفكارهم وإيصالها، على الأقل للشريحة المتعلّمة من السكان؛ ولكنّهم انتقدوا الإدارة القائمة عملاً بمعتقداتهم، فمُنعت منشوراتهم على الفور. ولما كان معظمهم يعتاشون على الوظائف الحكومية، فإنّهم وجدوا أنفسهم يُعيّنون [من قبل الحكومة] في مناطق نائية، لكي تتجنّب الحكومة المشاكل التي يُمكن أن يُثيروها. هرب قادتهم إلى باريس، حيث تابعوا حملتهم في المنفى، وكانت كتاباتُهم تُهرّب إلى تركيا.

في تلك الأثناء، وصل فريق من داخل الإدارة الحكومية إلى نفس الخلاصات؛ فقد باتت مطامح الداعين إلى الحكم المطلق مطامح متقادمة عفا عليها الزمن. لا بدّ للحكومة أن تغدو حديثةً إذا ما أرادت أن تكون فاعلة وكفؤ ولكي تكون حديثة، فإنّ عليها أن تعمّق تعاونها مع القطاعات الفاعلة والقائدة من السكان. ومن دون ذلك، فإنّ الفساد وعدم المبالاة سيفسدان أفضل الخطط التي يضعها رؤساء الجهاز البيروقراطي. ولكنّ كسب ودّ الرعيّة ودعمهم يتطلّب من الحكومة أن تحكم بما يُوافق مصالح الرعية. كان ذلك بالضبط هو جوهر أطروحة الملك المطلق؛ غير أنّ الحكم بما يوافق مصالح الشعب بات الآن يعني التحديث واللبرلة.

كان مدحت باشا [ت. ١٨٨٤] أحد هذه العقول، وقد ارتأى إمكانيّة إصلاح إدارته التي تولّاها على ضفاف الدانوب، لكي يجعل منها نموذجاً للازدهار والكفاءة، خالياً من الفساد ومن الآفات الأخرى التي يعيبها الغربيون المحدثون على إدارة الإمبراطورية. وقد تمكّن مدحت باشا من كسب تعاونٍ محليّ واسع على أساس الخطط التي رسمها، والتي كانت

لتُعتبر سابقاً خططاً تهدف لدعم الحكم المطلق، غير أنّها باتت الآن في خدمة الصالح المحلي العام. ولما أُرسل إلى بغداد، تمكّن أيضاً في تلك المدينة النائية من فعل مثل ذلك. ولمّا وصل إلى أعلى الهرم في إسطنبول، على الرغم من مكائد حساده، فإنّه كان مستعدّاً لتقديم دستور ليبراليّ للإمبراطورية بأكملها، دستور يجسّد قيم عصر التنظيمات غير الجماعية، ويضمن الحريات الفردية، ويضع قيوداً دائمةً على أيّ سلوك عابث أو مسرف لامسؤول يقوم به البلاط.

الاستبداد بأسلوب حديث: عبد الحميد والوحدة الإسلامية

أدّت جهود مدحت باشا إلى خلع السلطان عبد العزيز اللامسؤول عن منصبه؛ ولكنّ السلطان الجديد، الذي علّق الليبراليون آمالهم على دعمه، قد أُعلن مجنوناً بعد اعتلائه العرش بفترة وجيزة وتمّ عزله؛ فتولّى أخوه عبد الحميد الثاني المنصب عوضاً عنه. كان عبد الحميد قد طوّر رؤيته الخاصّة للتقدّم، التي تشكّلت عنده ضمن تقليد الحكم المطلق؛ فاعتقل مدحت، وعلّق العمل بالدستور، وأدار سياساته على نحوٍ كشف ما يُمكن أن يكون عليه الاستبداد إذا تسلّح بالأدوات الحديثة. كانَ في ذلك نهاية أي محاولات أخرى لتطبيق المبادئ الليبرالية غير الجماعية التي باشرها عصر التنظيمات، ووأدٌ مبكّر للنزعة الليبرالية الجديدة. تمّ إسكات جميع الأصوات المنتقدة للفساد وانعدام الكفاءة وترسّخ اللامساواة، والأهمّ من ذلك إسكاتُ أصوات ممثّلي النزعة القومية المسيحية.

تمّ هذا الإسكات من جهة أولى من خلال وسائل الشرطة الحديثة: فقد كان جهاز الدرك (الجندرمة) قوّة مدرّبة تدريباً حداثيّاً، وقد حلّ الآن محلّ القطع العسكرية القديمة والحرس المحليين، وكان قادراً على أداء واجبه على نحوٍ يفوق في كفاءته ودقّة قدرة أيّ جيش صغير؛ إضافة إلى ذلك، كان جهازُ الأمن هذا قادراً على العمل في العاصمة وفي الولايات الأخرى في آنٍ معاً؛ فقد وفّرت سكك الحديد وخطوط البرق لعبد الحميد إمكانيّة التواصل السريع مع جميع المدن.

ولكنّ عبد الحميد كان بحاجة إلى ما هو أكثر من جهاز تقنيّ حديث لاستتباب حكم نظامه السلطوي؛ كان بحاجة إلى ما نُسمّيه اليوم

«أيديولوجيا». وقد تمكّن من تحقيق ذلك عبر حشد أصوات المسلمين المحافظين بعامة، وبوجه خاص من خلال تشجيع الشعور بالتضامن السياسي بين المسلمين في كلّ مكان في العالم، وهو الشعور الذي تبلور في مبدأ «الجامعة الإسلامية». وقد منح العلماء مكانة تشريفية، كادت تُنزع منهم إبان عصر التنظيمات، عندما انصبّ الاهتمام على التعليم الغربي الحديث. غير أنّه لم يُعد إحياء الشريعة في أيّ مجالٍ كان قد سبق تجاهلُها فيه. عوضاً عن ذلك، قام عبد الحميد برعاية مذهبه الجديد (غير المتوافق مع آراء الشريعة القديمة): فقد أكّد بأنّه خليفةٌ، وبأنّ سلطته الروحيّة تشمل جميع المسلمين أينما كانوا، وهي سلطة ذات أهميّة ربما تفوق، سلطة أيّ قوّة سياسيّة تحكم مسلمي منطقةٍ ما حكماً مباشراً. وبهذه الطريقة، استولى على بعض الحماسة التي أثارها العثمانيون الشباب، في تطلّعهم إلى إقامة وحدة إسلامية، ثمّ وجّه ذلك في المسار الذي أراده هو.

وقد تمّ له ذلك بفضل تضافر جملة من الظروف التاريخية. ففي نهاية القرن الثامن عشر، بدا من المناسب للسلاطين أن يستغلوا تشوّش مفهوم الخلافة عند المسيحيين في المفاوضات الدبلوماسية؛ فعندما تنازل السلطان عن بعض الأراضي لروسيا، حاول الحفاظ على موطئ قدم صغير عبر التأكيد على أنّه لم يعد الحاكم العلماني لهذه المناطق، إلا أنّه لا يزال خليفة المسلمين الأوحد، ومن ثمّ فإنّ له حقاً واجباً في الرعاية الدينية للمساجد. وبينما كان السلاطين العثمانيون يستعملون، مثل غيرهم من حكام المسلمين الكبار، لقب الخليفة بمعناه المتأخّر، أي بمعنى الحاكم الذي يحكم بالشريعة، كان الأوروبيون لا يزالون يتصورون الخليفة بالمعنى القديم، أي بوصفه أميراً لجميع المؤمنين، ومن ثمّ فقد اعتبروه لقباً موازياً للبابا؛ وهكذا كان الأوروبيون على استعداد للقبول بمطالبةٍ تعني أمراً مختلفاً تماماً عند المسلمين، تكافئ إلى حدٍّ ما نظام الحكم الذاتي الذي مُنح للملل في ظلّ الإسلام. أما الآن، ومع انحدار التعليم الإسلامي وصعود طبقة جديد من المسلمين تلقّت تعليماً غربياً حديثاً بالأساس، رأى عبد الحميد أنّ بإمكانه أن يأخذ المفهوم الجديد على النحوِ الذي فهمه عليه الغرب الحديث، ويطبّقه عالميّاً. في الهند على وجه الخصوص، ترافق طموحه مع شعور مسلمي الهند بالانزعاج منذ خلع آخر أباطرة التيموريين على يد البريطانيين

في ١٨٥٨، وهو الانزعاج الذي حفّزه التحدّي الذي طرحه الإصلاحيون من الطراز الوهابي: كيف يُمكن لمسلم حقّ أن يقنع بالمضيّ في حياته الخاصة في ظلّ حكم كافر سافر، وأن يرضى أن تغدو الشريعة، التي ينبغي أن تنظّم العالم على النحو الأقوم، مجرّد مدونة للأحكام الشخصية؟ كان جواب ذلك أنّه ما دام ثمّة بلد مسلمٌ ذو سلطة مسلمة، حتى لو كان بلداً واحداً، فإنّه يكفي ليكون قاعدةً لمجتمع المسلمين، ويجب على مسلمي البلاد الأخرى أن ينظروا إلى سلطته بوصفها تحقيقاً لمطلب صميم من مطالب الضمير الإسلامي. كان ذلك يعني منح الخلافة معنًى جديداً، وهو ما كان عبد الحميد سعيداً أن يراه في نفسه بوصفه قائد دولة مسلمة مهيبة، تسيطر على المدن المقدّسة. كان التعبير الرمزيّ الأجلى عن هذه الخلافة الجديدة هو بناء سكّة الحديد في الحجاز، التي تمتدّ من دمشق إلى المدينة المنورة، لتخدم الحجاج؛ وقد أسهم المسلمون من كلّ مكان في العالم في مشروع الخليفة هذا.

بدأ عهد عبد الحميد بمجموعة من الخسارات الثقيلة. فحتى قبل اعتلائه العرش، أدّت ثورةٌ قادها القوميون الانفصاليون في بلاد البلغار من جنوب الدانوب إلى استفزاز الأتراك، الذين انتقموا بوحشيّة ودمّروا وقتلوا ما شاؤوا. اتخذت روسيا من ذلك ذريعة للتدخّل، على أمل أن يساعدها ذلك في تطويق حلمها القديم بالسيطرة على مضائق تراقيا. لم يتدخّل الفرنسيون والبريطانيون عسكرياً هذه المرّة، وأظهر الروس جودة مشروعهم التغريبي. ثمّ إنّهم توقّفوا تحت تهديد القوى الغربية على مسافة قريبة من إسطنبول. خضعت المعاهدة التي كان يجب على العثمانيين بموجبها أن يتخلّوا عملياً عن شبه جزيرة البلقان إلى التنقيح والمراجعة من القوى الأوروبية. ومع ذلك، في عام ١٨٧٨، خسرت الإمبراطورية جميع ولاياتها في البلقان، باستثناء شريطٍ ممتدٍّ من ألبانيا عبر مقدونيا إلى تراقيا، وبدأ كثير من المسلمين يُهاجرون إلى هذه المناطق من الشمال الأبعد للانضمام إلى المسلمين الكُثر في هذه المنطقة. لم يعد في حوزة العثمانيين بعد الآن أيّ مقاطعة لا تضمّ عدداً كبيراً من المسلمين، ثمّ كان أن بدأت الأناضول، ذات الغالبية التركية والأقلّ تطوّراً، بأداء دورٍ أكبر في مصائر العثمانيين. استعمل عبد الحميد الهزيمة العسكرية لتبرير تعليقه للدستور. وقد بات طرحه لاحقاً

لمشروع الجامعة الإسلامية أسهل بعد خسارته العديد من الولايات المسيحية.

غير أنّ الهزيمة لم تكن حلاً لمشاكل الإمبراطورية بأيّ معنى من المعاني. فقد تورّطت الإمبراطوريّة بالديون للبنوك الأوروبية في أثناء حرب القرم، وزاد تورّطها في ظلّ حكم عبد العزيز، فكان على عبد الحميد أن يقبل مضطراً قدراً كبيراً من التحكّم الأوروبي في الشؤون المالية العثمانية لضمان سداد الدولة ديونها (كان ذلك هو البديل المتاح عن الاحتلال الأوروبي المباشر). في المقابل، دعم الأوروبيون الحكم الاستبدادي المتفرد دعماً قوياً وإن لم يكن مباشراً. فعندما نشبت في شريط الأراضي البلقانية من بقايا الإمبراطوريّة نزاعات بين الفرق المسيحية المتنافسة، التي كانت تأمل أن تضمّها إحدى الدول المسيحية القريبة المنافسة بعد أن يفشل الأتراك في فرض النظام فيها، تعهّدت القوى الأوروبية بتولي مهمة السيطرة حتى على الحكومة المحلية البسيطة.

في تلك الأثناء، تقدّم مشروع التحديث في جميع المجالات، باستثناء مجال الحريات الدستورية، على الرغم من ضعف كفاءة النظام الذي استهان بمشاعر الطبقات الحضريّة ذات النزوع التغريبي المتزايد، والذي قام [أي النظام] على برنامج يحافظ على مصالح الطبقات القديمة ذات الامتيازات في وجه التغيير. اعتمد الحكم المتفرّد الجديد لعبد الحميد، ليس على التقنيات التي قدّمها الرجال المدرّبون على الأساليب الحداثية فحسب، بل على بعض التغييرات المؤسساتيّة المهمّة أيضاً. فقد استلزم النظام انهيار أشكال التضامن المحلّي المستقلّة القديمة، كالنقابات والمساجد والمدارس المحلية، لتحلّ محلّها مؤسسات لاشخصية، كالجيش الجديد، الذي يُستجلب رجاله من أمكنة بعيدة، والمدارس الوطنية المحترفة، غير المرتبطة بالروابط العائلية، والحكومة النزيهة نسبياً المعتمدة على نظام الوظائف المحدّدة.

بل إنّ الخلافة العالمية الجديدة ومشروعها الإيديولوجي المتمثّل في «الجامعة الإسلاميّة» قد اعتمدت هي الأخرى على الأشكال الحداثية من وسائل التواصل حول العالم. كانت سكّة حديد الحجاز مشابهة لسكة حديد بغداد، التي بناها الألمان لأهداف تجارية، لتوسعة نظام السكك الحديدية

الأوروبية (الذي كان متصلاً بإسطنبول) مروراً بالأناضول ومنها إلى بغداد. يبدو أنّ عبد الحميد كان واعياً أشدّ الوعي باعتماده على الحداثة، وأنّه كان يبحث عمن يُمكن لهم أن يدمجوا الحداثة ضمن إيديولوجيته؛ فقد جلب إدارياً إصلاحياً بارزاً من تونس [هو خير الدين التونسي (١٨٢٠ ـ ٩٠)، الذي شغل منصب الصدر الأعظم لعامين (١٨٧٧ ـ ٧٩)]؛ واجتذب أبرز مفكّر إصلاحيّ في الإسلام آنذاك إلى إسطنبول (وأبقاه تحت رقابته هناك)، وهو جمال الدين الأفغاني، الذي جمع بين رؤية وثّابة لتحقيق مشروع الجامعة الإسلامية وبين الهزء من مذاهب العلماء التقليديين وبين الحماسة لنشر العلوم الأوروبية. تضاعف عدد المدارس الحديثة في ظلّ حكمه. وعلى الرغم من بعض التكلّف الرجعي في كثيرٍ من الأدب، ازدهرت فنون الرسائل، وتكاثرت الترجمات من الروايات الغربية الحديثة، حاملةً معها رؤاها الإنسانية. في النهاية، على الرغم من الرقابة الشاملة، شقّت المشاعر الليبرالية طريقها إلى الأتراك المتعلّمين، حتى إنّ عبد الحميد في نهاية عهده بات أقلّ ثقة بعلية القوم من الأتراك، وبات يُفضّل اتخاذ رجالٍ من الشعوب التي كانت نُخبها لا تزال أقلّ تقدّماً، من الألبان والعرب.

النزعتان العثمانية والتركية: ثورة تركيا الفتاة

لم يكن للنسخة المخصوصة التي طبّقها عبد الحميد من الحداثة أن تستمرّ وتدوم؛ فقد خطّطت عصبة سريّة من الضباط العسكريين لاستعادة الدستور. وعلى الرغم من أنّ جواسيس السلطان قد أبلغوه بما علموا من إرهاصات ذلك، إلا أنّه لم يكن قادراً على اتخاذ إجراء عنيف خوفاً من مغبّة انهيار الجيش؛ إذ إنّ الجيش كان محتقناً بمشاعر الاستياء؛ وقد كان عبد الحميد ذكياً بما يكفي لتجنّب ذلك. وهكذا رضخ في عام ١٩٠٨ للتمرّد الذي اندلع في سالونيك وأعاد العمل بالدستور. قابل جميع الرعايا العثمانيون في المناطق الحضرية هذه الحادثة بالفرح، وتآخى المسلمون مع المسيحيين ابتهاجاً في الشوارع. تولى حزب الاتحاد والترقّي، الذي تشكّل على يد الضباط الذين نجحوا في حركتهم، تشكيل الحكومة في البرلمان التالي. وهكذا بات على عاتق المتنورين من أبناء حركة «تركيا الفتاة»، كما باتوا يسمّون، مهمّة اتخاذ قرارات كبرى فيما بات لاحقاً «تركيا».

باتت جميع أفكار الإصلاح التي قمعها عهد عبد الحميد الطويل تحت بؤرة الضوء، وانكشفت بذلك جميع التناقضات الكامنة بين الآمال ومعطيات الواقع القاسية التي أحبطت هذه الأفكار. ففي سبيل تفعيل الدستور، لا بدّ من وجود أمّة على الطراز الغربي. إذاً، ما هو نوع الأمّة التي يُمثّلها الدستور العثماني؟ لطالما طرحت هذه المشكلة نفسها بتأكيد مضاعف فيما يخصّ الشعوب المسيحية. كان العثمانيون واعين بشدّة بطموحات الاستقلال المتزايدة بين الشعوب المسيحية المتغربنة الخاضعة لهم؛ فقد كانت هذه الشعوب التي تنظر إلى نفسها كشعوب أوروبية بالمعنى الكامل تشعر بالترفّع والتفوق على حكّامها المتخلّفين؛ ثمّ إنّ أبناء هذه الشعوب (خاصّة في ظلّ نظام مَعاهدات الامتياز) كانوا هم التجار، وكثيراً ما كان الحرفيون المهرة منهم؛ كانوا إذاً يُشكّلون الشرايين الاقتصادية للإمبراطورية؛ ولم يكن من الممكن تجاهلهم. لم يكن ثمّة بدّ من خطب ودّهم (وودّ القوى الأوروبية بعامة، التي لن تتمرّد هذه الشعوب إلا بدعمٍ منها) من خلال إصلاح المجتمع ككلّ، وإصلاح الجيش. منذ عصر التنظيمات، كان ثمّة اهتمام كبير بخلق قومية عثمانية عابرة لخطوط الانقسام الجماعي، وهو ما من شأنه أن يحافظ على ولاء المسيحيين وأن يحفظ مصالحهم ومصالح المسلمين. غير أنّ ذلك لم ينجح مع معظم شعوب البلقان. ظلّت هناك أقليّات مسيحيّة كبيرة نسبياً في مقدونيا وأرمينيا لتحافظ على هذه الفكرة حيّة. ثمّ تفاقمت هذه الحال أكثر؛ فإضافة إلى الفوارق بين المسيحيين والمسلمين، ظهرت الفوارق بين الألبان والترك والعرب، الذين ضعف دور الإسلام كرابطة بينهم.

بعد عهد عبد الحميد واجه الترك العثمانيون مواجهة مركّزة مشكلة علاقتهم الكلّية بما حدث ويحدث في الغرب الحديث. كان عليهم أن يُحدّدوا من هم: أهم مسلمون أوّلاً أم أوروبيون؟ وهل يُمكنهم أن يكونوا مسلمين وأوروبيين في آنٍ معاً؟ كان رعاياهم المسيحيون قد قرّروا سلفاً أنّهم أوروبيون قبل كلّ شيء (أوروبيون حتى قبل أن يكونوا مسيحيين؛ فلو كانوا مسيحيين بالدرجة الأولى، سيكون عليهم أن ينظروا إلى الغربيين بوصفهم هراطقة، أما لو عرّفوا أنفسهم كأوروبيين فإنّهم سيشكّلون مع بقيّة الأوروبيين مجتمعاً واحداً). أما بالنسبة إلى الترك العثمانيين، فقد كان تبني الحداثة

يعني القبول بنفس المسار الذي سلكه رعاياهم المسيحيون والروس (أن يصبحوا أوروبيين، أن يصبحوا غربيين). كان التحديث يعني التغريب، يعني الدخول في أوروبا. وهذا يعني بدوره إخضاع اختلافهم الديني، كما فعل الأرثوذكس، لحيثيات الحياة الأوروبية المشتركة؛ كما أنّه كان يعني فيما يبدو الانتقال من الحضارة الإسلاميّة التي انتموا إليها في الماضي والدخول في الحضارة الأوروبية الجديدة: لقد كان عليهم استبدال تراث جديد بتراثهم القديم.

أبان الكثير من الأتراك من ذوي النزعة التقليديّة هذه الخلاصات ورفضوها. بغضّ النظر عن مدى قوّة الحضارة الجديدة وتفوّقها، فإنّها لم تكن بالضرورة جميلة في عصرها الفيكتوري ذاك، ولم تكن تبدو (خاصة عند النظر إليها من الخارج) قويمة على المستوى الأخلاقي أو الروحي. في البداية، لم تكن هذه الصورة واضحة تمام الوضوح للأتراك من ذوي المنزع الإصلاحي. فمثلما أنّ بإمكان الإغريق أن يصبحوا أوروبيين من دون أن يتخلّوا عن مسيحيّتهم الأرثوذكسية، كذلك يُمكن الدخول في أوروبا من دون التخلّي عن الإسلام نفسه. أما عند البقية، فإنّ معظم الأتراك كانوا يأملون بالتغيير، إنما بالحدّ الأدنى الممكن. ولكنّ هذا الموقف الوسطيّ أصبح مع الوقت أكثر صعوبة وهشاشة.

مع استبعاد فكرة الجامعة الإسلاميّة، ظلّ هناك خياران اثنان: يُمكن للأمّة أن تكون عثمانيّة، بأن تتغاضى عن خطوط الانقسام الديني واللغوي، وأن تقتدي بالدولة السلالية النمساوية ـ الهنغارية، المؤلّفة أيضاً من مجموعة من الشعوب المختلفة تحت سيادة واحدة أو يمكن لها أن تصبح تركيّة في المقام الأول، وهو ما يعني للكثيرين «الطورانية»، على أمل أن يشترك مع الترك العثمانيين السكان الناطقون بالتركية في الإمبراطورية الروسية (الذين أصابتهم الهزيمة لاحقاً، ثمّ نشبت بينهم ثورة كبرى)، من القرم إلى تخوم الصين (وما جاوزها)، في وحدة قومية جديدة ذات قوّة سياسيّة كبرى. رسمياً، حاول أعضاء تركيا الفتاة أن يتابعوا نمط إدارة الدولة العثمانية (وهذا أمر طبيعي متوقع). ولكنّهم باتوا يُفسّرون كلمة «عثماني» أكثر فأكثر بأنّها تعني «تركي»، وهو ما أغاظ العناصر الأكثر حساسيّة، ليس من اليونان والأرمن والمقدونيين فحسب، بل من الألبان والعرب أيضاً، الذين لاحظوا

بأنّ البرلمان، على سبيل المثال، بات يمنح نسبة تمثيل أكبر للمحافظات الناطقة بالتركية.

ثبت بأنّ سياسة الحكومة الجديدة لم تكن أمتن من سياسة عبد الحميد؛ فقد كانت سياساتها تتطلّب فيما يبدو سلطة مركزيّة صارمة، وتتطلّب تجانساً عالياً في تعريف الأمة العثمانية، وهو ما أفضى بطبيعة الحال إلى سيطرة الأتراك، والضغط على العناصر السكانية الأخرى لقبول اللغة والثقافة التركية، بوصفها الوسيط المشترك للإمبراطورية. وقد تمّت مقاومة ذلك على نحوٍ لم يحصل مسبقاً، وتمّ قمع هذه المقاومة بالرقابة وبالعنف.

في ظلّ حكم عبد الحميد، كثيراً ما تمّ التعامل مع الفلاحين المسيحيين بوحشية. منذ عام ١٩٠٥، حصلت مذابح للأرمن خصوصاً (الذين اتُّهموا بأخذ حريّاتهم الجديدة التي يمنحها الدستور بجديّة زائدة)، غالباً على يد أعدائهم الأكراد. أما بين المسلمين، وأفراد الطبقات العليا منهم على الأخص، فقد كانت أشد أسلحة عبد الحميد هي السجن أو النفي. كان أعضاء حكومة تركيا الفتاة متلهفين لضمان أمن الجميع بالعموم، وصُدموا بمذابح الأرمن (التي تكرّرت في انتفاضة قصيرة ضدّ النزعة الحداثية لحكومة تركيا الفتاة)؛ ولكنّهم أدخلوا ممارسة العنف السياسي إلى المجموعة الحاكمة، وحكموا على معارضيهم السياسيين بالموت. وقد تعزّزت هذه النزعة عندما وجدت تركيا نفسها، منذ عام ١٩١١ فصاعداً، في حربٍ دائمة للدفاع عمّا بقي من أراضيها.

في الواقع، أدّى انسحاب عبد الحميد من المشهد إلى تكالب دولي على الإمبراطورية (ربما على فَرَض أنّ هذه هي الفرصة الأخيرة). تعرّضت حكومة تركيا الفتاة إلى ضغط شديد لإثبات ما استطاعت فعله في حالة السلام. قامت النمسا ـ هنغاريا بضمّ جزء كانت تُديره من بلاد البلقان. الأسوأ من ذلك أنّ إيطاليا قامت في ١٩١١ باحتلال ما بقي من الأراضي العثمانية على الساحل الغربيّ لمصر [ليبيا]. طُرد الأتراك بسرعة من هناك، واستمرّت المقاومة المحليّة على يد الطريقة السنوسية، المتخفّية في الصحارى. أخيراً، اجتمعت دول البلقان لطرد الأتراك من شبه الجزيرة، تاركين إياهم بحلول عام ١٩١٣ مع رقعة جغرافية صغيرة حول إسطنبول

(استغلّ الألبان هذه الفرصة لإعلان استقلالهم). ثمّ في ١٩١٤، سمح أعضاء تركيا الفتاة للألمان، الذين كانوا قد تحالفوا معهم تحالفاً وثيقاً لأغراض تجارية وتطويرية، بجرّهم إلى الحرب مع روسيا (وبالتالي مع بريطانيا وفرنسا). لم يكن بين يدي المصلحين إلا هامش ضئيل من الموارد ليتحرّكوا به.

ولكن، في قلب هذا الاضطراب، كان الجمهور العام يفكّر بالإمكانات المستقبليّة. كان ضياء كوك ألب [ت. ١٩٢٤] أحد أفضل الكتّاب في السياسة، وقد رفض فكرة الأمة العثمانيّة على أساس أنّها غير صالحة بطبيعتها. كان ضياء متأثّراً بعمق بعلماء الاجتماع الفرنسيين، وقد طوّر تفسيره للحالة التركية معتمداً على نظريّاتهم. تنقسم البشريّة إلى أمم عدّة، لا يكون الإنسان إنساناً من دون الانتماء إلى إحداها. ولكلّ أمّة ثقافة شعبية: ذكرياتها وأعرافها، تطلّعاتها التي تعبّر عنها أقاصيصها وأغانيها الشعبية. ترتبط جميع هذه الأمور ارتباطاً وثيقاً بلغة هذه الأمة، ومن ثمّ فإنّ أصحاب اللغة الواحدة (وغالباً ما يكونون في منطقة مشتركة) يُمكنهم أن يشكّلوا أمّة واحدة. يُمكن بعد ذلك لهذه الأمة أن تُشارك الأمم الأخرى في حضارة كبرى على مستوى التقنيات وأشكال الفنون المتخصصة المختلفة: على مستوى آداب البلاط والأشكال السياسيّة، وعلى مستوى البنى المؤسساتية والقانونية الكبرى. غير أنّ هذه الحضارات تُمثّل ظرفاً عارضاً يطرأ على الأمّة: فبإمكانها في لحظة ما أن تتبناها، ثمّ أن تخلعها، أو تستبدل بها غيرها. تبنت الأمة التركية الحضارة الإسلامية أو الفارسية ـ العربية لوقت طويل، حين كان ذلك الخيار هو الأكثر تقدّماً في العالم؛ وبإمكانها الآن أن تولّي وجهها شطر الحضارة الغربيّة من دون أن تتخلّى بذلك عن طابع الأمّة الأساسيّ. لا تستطيع الحياة القومية للأمة أن تعبّر عن نفسها أكمل تعبير إلا من خلال الحضارات الأكثر تقدّماً؛ ولن تستطيع الدخول كجزء من الحضارة الغربية إلا كأمّة تمتلك ثقافتها الشعبيّة الخاصّة والمتميّزة.

كان ضياء كوك ألب مهتمّاً بالدين أيضاً، وقد بدأ يرى، مثل غيره من الليبراليين، بأنّ الإسلام، إذا ما فُهم على وجهه الصحيح، لا يرتبط بالضرورة بالتقليد العربي ـ الفارسي القديم؛ بل يُمكن له أن ينتقل مع الترك إلى الحضارة الجديدة كديانة أخرى إلى جوار الكاثوليكية أو البروتستانتية في

أوروبا الغربية. وبالتناغم مع ما شهده الأدب من انتعاش في نهايات القرن التاسع عشر، حاول أن يكتب شعراً يعبّر عن العواطف القومية، وهذا الشعر في نظره يجب أن يكون شعبيّاً في شكله ولغته ليستميل قلوب الناس ويصوغ أرواحهم.

كان ضياء كوك ألب أفضل من صاغ وأشاع فكرة النزعة القومية التركية والتغريبية الصارمة، في وجه أفكار النزعة العثمانية والجامعة الإسلامية، ولم تكن فكرته عن القوميّة تشمل جميع الشعوب التركية، بل كانت تخاطب بالأساس أتراك الأناضول وتراقيا؛ إذ إنّ هؤلاء يمتلكون تراثاً مشتركاً متقارباً. غير أنّ أفكاره ظلّت أكاديميّة بعض الشيء؛ فعند المسلمين البسطاء الذين أراد مخاطبتهم، كانت فكرة الجامعة الإسلامية أكثر جاذبية من أيّ برنامج يقوم على أساس قوميّ حداثيّ؛ أما بين طبقة المسؤولين، فقد كانت النزعة العثمانيّة هي المقاربة الممكنة الوحيدة في نظرهم. فبخلاف اليونان أو الأرمن، لم يكن الترك الحاكمون يرون في أنفسهم أمّةً، أي مجموعة إثنية منفصلة، بل كانوا يرون أنفسهم طبقة قائدة بين المسلمين العثمانيين بالعموم. لم يكن الأتراك المتعلّمون يُعرّفون أنفسهم مع الفلاحين والرعاة الأتراك، الذين كانوا ينظرون إلى جلافتهم وفظاظة طباعهم بدونيّة (بل إنّ كلمة «الترك» كانت تُستعمل بالأساس لوصف هؤلاء الفلاحين والرعاة، فكانت تستبطن دلالة قدحية). غير أنّ ما مكّن النزعة القومية التركية من النجاح في الظهور سريعاً بوصفها المثال والنموذج الحصريّ لقادة الأتراك، كان هو الظروف التي تكشّفت ملامحها في أثناء الحرب العالمية الأولى وما بعدها.

صياغة الأمة التركية الغربية الحديثة

في الحرب العالمية الأولى، ظلّ الروس مشغولين على الجبهات الألمانية والنمساوية ـ الهنغارية، ولما كان البلغار والعثمانيون قد تحالفوا مع النمسا ـ هنغاريا، فإنّ التهديد الذي شهدته أراضي إسطنبول في ١٨٧٨ لم يتجدّد. وباستثناء حالة تهديد وحيدة من الشمال الشرقيّ، بات العدوّ الجدّيّ هو بريطانيا بأسطولها وقاعدتها المتمركزة في مصر. كانت حكومة تركيا الفتاة تأمل أن تتمكّن من تحرير مصر عبر سيناء في أثناء انشغال بريطانيا في

الغرب، ولكنها لم تجد الموارد اللازمة لفعل ذلك، على الرغم من المساعدة الألمانية النشيطة بهذا الصدد. كانت الأوامر الصادرة للأسطول البريطاني تقضي بأن ترسو سفنه على مضائق تراقيا ـ في الدردنيل ـ لكي يتحرّك مباشرةً منها إلى إسطنبول. كان الضابط المسؤول عن الدفاع البّري في المنطقة ـ مدعوماً بالوحدات الألمانية البحرية ـ هو مصطفى كمال، الذي عُرف لاحقاً بأتاتورك. أصبح مصطفى كمال بطلاً وطنياً عندما أجبر البريطانيين على الانسحاب. وقد أثار ذلك غيرة قائد حركة تركيا الفتاة (أنور باشا)، الذي أرسل مصطفى كمال إلى الجبهة الشمالية الشرقيّة الهامشية، حيث تمكّن من صدّ الروس. (في ١٩١٧، عندما اندلعت الثورة الروسية، وجد الأتراك في ذلك فرصةً لاستعادة المناطق التي خسروها لصالح الروس قبل وقت طويل). أما في غير ذلك من المناطق، فقد حافظ الترك على أراضيهم إلى أن قام البريطانيون، في عام ١٩١٨، بعبور سيناء، بدعم من الثوار العرب، ليطردوا الجيوش التركية إلى الشمال من سوريا. كان يُمكن لهذه الخسارة أن تتحوّل إلى هزيمة ماحقة عندما تمّ تعيين مصطفى كمال مسؤولاً عن الجيوش المهزومة. عمل مصطفى كمال على الحفاظ على جيشه سليماً، لكي يضمن أن يظلّ لدى الأتراك جيش قويّ عند توقيع الهدنة. مع نهاية الحرب، بات لدى الأتراك العثمانيين شعور حيويّ بالتجربة المشتركة التي عايشوها، والتي أعادت الاعتبار للجنود من فلاحي الأناضول. وكان لديهم إضافة إلى ذلك بطل مشترك.

على الرغم من ذلك، عندما توقّفت المقاومة العثمانية، قام الفرنسيون والبريطانيون باحتلال العاصمة العثمانية، ثمّ تمّ تقسيم أراضي الإمبراطورية بين الفرنسيين والبريطانيين واليونان والأرمن والكرد والطليان والثوار العرب. وظلّ في حوزة السلطان أجزاء من شمال الأناضول وإسطنبول (وهي مناطق لم تكن روسيا الثورة في موقع يدفعها للمطالبة بها). أما قادة تركيا الفتاة، فقد هرب بعضهم وأُسر بعضهم الآخر (هرب أنور باشا إلى الأراضي التركيّة في روسيا، في محاولة فاشلة لاستنهاض دولة تقوم على وحدة الطورانيين).

من وجهة نظر اليونانيين، كانت هذه هي اللحظة المواتية لاستعادة الحكم اليوناني على حوض بحر إيجه وبرّه الداخلي، وهي منطقة ليست يونانية تاريخياً وحسب، بل إنها أيضاً تحوي عدداً هائلاً من السكان اليونان:

وهي تشمل مقدونيا وتراقيا إلى الشمال، والجزء الغربي من الأناضول. مع تقدّم القوات اليونانية إلى إزمير لاحتلال غرب الأناضول، واستنهاض السكان اليونان المحليين لتولي السيطرة ـ وهو ما أدّى إلى مذابح بحقّ الأتراك المحليين ـ تطلّع العديد من الأتراك إلى حماية البريطانيين أو الأمريكيين لإنقاذهم من الغرق تحت طوفان الأقليات المسيحية؛ في حين اتجه من لا يملكون شيئاً لخسارته إلى حرب العصابات. في ذلك الوقت، تحدّى مصطفى كمال أوامر السلطان المستسلم وتولى قيادة قلب الأناضول ونادى جميع الأتراك المستعدين لمقاومة الحلفاء للانضمام إليه؛ ودعا الجمعية الوطنية الكبرى للانعقاد بديلاً عن البرلمان في إسطنبول. كانت الجمعية تمثّل الطبقات البارزة في الأمة تمثيلاً جيّداً، وقد تمكّن مصطفى كمال من السيطرة عليها بعزمه وتصميمه القاطع.

أعلن السلطانُ مصطفى كمال متمرّداً، وأرسل ما ظلّ بين يديه من القوات، المدعومة ببعض فرق المسلمين الموالين له بوصفه الخليفة (متغافلاً عن الخطر اليوناني) لمواجهة المتمرّدين. في تلك الأثناء، كان الأرمن، بدعم من الحلفاء، يحاولون إقامة دولة لهم في المرتفعات الشرقيّة في الأراضي التي كانت سابقاً روسيّة وتركية؛ أما الفرنسيون فقد احتلوا شمال سوريا وشمال شرقها؛ أما مشروع الجمهورية الكرديّة فقد وُلد ميّتاً؛ وقد أعرب مصطفى كمال عن رضاه عن انفصال العرب؛ أما الإيطاليون فلم يكونوا قد استقرّوا في المنطقة التي اقتطعت لهم في الجنوب الغربي؛ ولم يكن كمال قد بدأ بعد بمهاجمة البريطانيين، الذين كانوا إما بعيدين في العراق وفلسطين، أو كانوا مستقرين في العاصمة نفسها. ومع ذلك، قاد كمال أربع حروب في وقت واحد. مُنيت «جيوش الخلافة»، على الرغم من نجاحها الأوّلي بهزيمة نكراء على يد الروح الوطنية الجديدة في الأرياف. تمّ دفع الأرمن (الذين كان قسمٌ كبير منهم قد هلك في المذابح التي حصلت مع حرب ١٩١٤) إلى الحدود الروسية القديمة، حيث حافظوا وراءها على جمهورية صغيرة. أما الفرنسيون، فقد اقتنعوا بعد مقاومة مستميتة بأنّ أكثر ما يستطيعون ضمّه هو منطقة شمال سوريا العربية. استمرّت محاولات صدّ العدّو الأكثر تصميماً والأجود دعماً، أي اليونان. كانت المؤن والذخيرة تُجمع أو تُصنع بحسب الطرق اليدوية المتاحة، وكانت الفلاحات يحملن

الذخيرة على رؤوسهنّ فوق الجبال، بل إن أرستقراطية إسطنبول قد تواطأت أيضاً مع المقاومين وكانت تغضّ الطرف عن اللصوص الذين ينهبون مستودعات الحلفاء. في النهاية، قاد نائب كمال، [عصمت] إينونو، هجوماً كبيراً ضدّهم. ومع نهاية عام ١٩٢٢، تمّ صدّ اليونانيين وإعادتهم إلى إزمير ومنها إلى البحر (وسط مجازر عديدة قام بها الأتراك ضدّ اليونان). مع اقتراب القوات التركية المنتصرة إلى منطقة المضائق، استسلم البريطانيون، وأبحر السلطان إلى المنفى. أعاد كمال المطالبة بتراقيا الشرقية، ولكنّه لم يسعَ إلى تغيير الحالة التي استقرّت بعد ١٩١٣ في البلقان. أخلت معاهدة السلام الجديدة جميعَ القوات الأجنبية ممّا بقي من المناطق، وألغت نظام الامتيازات والتدخّلات الغربية وما يرافقه من أدوات التحكّم والسيطرة بالكلّية، وهو ما كان قد نما واستفحل في القرن التاسع عشر.

منحت الجمعية الوطنية الكبرى مصطفى كمال لقب «الغازي»، أي المُحارب في سبيل الإسلام، بسبب نجاحه العسكري. وقد قبِل كمال هذا اللقب لبعض الوقت على الأقل. غير أنّه كان يؤكّد في كلّ مناسبة بأنّ هذا الانتصار هو انتصار قوميّ وليس انتصاراً بالمعنى الديني الجماعي. عند عودته إلى أنقرة بعد انتصاره الكبير الأوّل على اليونانيين، حثّه القادة الدينيون في المنطقة على تقديم الشكر عند قبر أحد الأولياء في المنطقة. كان ذلك أمراً معتاداً ومُسلّما به عند القادة العثمانيين، وكان ثمّة حاجة وطنيّة تستدعي كسب دعم الطبقة الدينية في وجه سلطان إسطنبول. غير أنّ مصطفى كمال قد رفض ذلك، قائلاً لهم بأنّ الجنود هم من صنعوا الانتصار وليس الأولياء الذين لا تنفع عبادتهم في شيء.

اكتسب مصطفى كمال مكانة كبيرة بعد حرب ١٩١٤، وتعاظمت مكانته إثر نجاحه في صدّ اليونان المسيحيين، عندما حلّ محلّ السلطان في قيادة مشروع استعادة قوّة الأتراك بعد هزيمتهم، وهكذا أصبح مصطفى كمال السيّد غير المُنازَع عليه للأمّة الجديدة التي أسهم في ظهورها من جديد. في حروب المقاومة، تعلّم الأتراك أن ينظروا إلى أنفسهم بوصفهم أتراكاً قبل كلّ شيء. تبنى كمال بوضوح أفكار ضياء كوك ألب، الذي كان أفضل من عبّر عن نموذج القومية التركية. كان أحد عوامل نجاح كمال الكبرى هو تخلّيه المتعمّد عن الولايات العربية. وكانت الأجزاء التي حرص على

استعادتها من أراضي الإمبراطورية هي الأجزاء التي يحتلّ الأتراك فيها موقع الأفضليّة بين السكان، وحبذا لو كانوا هم الغالبية السكانية فيها. لقد تمّ نجاحه عبر الاعتماد على شعور الأتراك الغربيين بمصيرهم المشترك، الذي تشترك فيه عامة الشعوب المتحدثة بالتركية: أي الشعوب التركية (الغربية) على وجه التحديد، التي خاطبها كوك ألب. عقد مصطفى كمال صلحاً مع قوات الحلفاء على أساس القومية التركية الغربية وإن حاول بالطبع أن يضمّ ما يستطيعه من الأراضي التركية (في البيئة التركية، كانت العائلات الكرديّة تحاول أن تتترّك بازدياد مطّرد)؛ رُسمت الحدود الجديدة على أساس اللغة بالأساس، التي كانت تستوعب داخلها الولاءات الدينية. يُمكننا أن نرى على وجه الخصوص كيف أنّ الأتراك واليونان كانوا متداخلين ومختلطين على طرفي بحر إيجه، وكان كلّ منهما يزعم لنفسه الحقّ بكامل المنطقة، ثمّ كان أن اقتسموا المنطقة بينهم ليؤسسوا دولاً قومية مناطقيّة. تأكّد هذا الترتيب مع تبادل كبير للسكان: أُرسل الإغريق (أي المسيحيون التابعون للكنيسة الإغريقية، والذين كانوا يتحدثّون غالباً ـ وليس دائماً ـ بالإغريقية) الذين يعيشون في ما بات «تركيا» (باستثناء إسطنبول) إلى ما بات «اليونان»، في حين كان لا بدّ من إرسال الأتراك (المسلمين والمتحدّثين غالباً بالتركية) الذين يعيشون في اليونان (باستثناء غرب تراقيا) إلى ما بات «تركيا». تُرك مسقط رأس مصطفى كمال، سالونيك، لليونان؛ في حين أصبحت إزمير، التي كانت مدينة يونانيّة اللغة بالأساس، مدينة تركية خالصة.

الجمهورية الكمالية: النزعتان العلمانية والتغريبية

بعد أن أرسى كمال دعائم القومية التركية المستقلّة في المنطقة المحدودة التي حافظ عليها، تابع مشروعه بإدخال هذه القوميّة إلى الحضارة الغربية. تمثّلت نتائج الصراع السابق في ظهور الجمعية الوطنية الكبرى وظهور الوعي القومي التركي؛ أعلن كمال بأنّ الجمهوريّة قد أعلنت نفسها بمجرّد فرض سيادتها، وقد تمّ القبول بهذه الحقيقة ولم يتمّ تنصيب سلطان جديد. ظلّ حلم الجامعة الإسلامية حياً لبعض الوقت، منفصلاً عن السلطنة المُلغاة؛ ولكنّ هذا الحلم قد أجهض تماماً في ١٩٢٤. تدريجياً، تمّ نزع الإسلام من مؤسسات الدولة، وبات مسألة شخصيّة (مع أنّ الدولة ظلّت تتحمل بعض

النفقات الدينية)؛ تمّ إلغاء جميع الطرق الصوفية وصودرت أملاكها (تحوّلت معظم الزوايا الصوفيّة إلى متاحف، أما المساجد فظلّت مفتوحةً وظلّت تجتذب أعداداً كبيرة من المسلمين)؛ تمّ إغلاق المدارس الشريعية، وتوقّفت الدولة عن تدريب العلماء الدينيين؛ سيطرت الحكومة على نظام الوقف وأصبح شأناً علمانياً؛ وفوق ذلك كلّه، تمّت إزالة جميع آثار قانون الشريعة مع التبني التدريجي للمدونة القانونية الأوروبية، وهي بالأساس قانون الأحوال الشخصية السويسري مع بعض التعديلات الطفيفة عليه.

ظلّ الإسلام حاضراً بالطبع، ولكنّ حضوره اقتصر في الغالب على كونه جزءاً من نسيج شخصيّةَ الشعب التركي. على هذا المستوى كان كمال غير المؤمن منتمياً إلى المجتمع المسلم؛ فلم يكن كمال ليقبل تزويج البنت المسلمة من كافر. في السنوات الأولى خاصة (كما ظهر في حالة تبادل السكان مع اليونان)، كان «التركيّ» لا يزال مُعرّفاً من جهة الدين أكثر منه من جهة اللغة: فكان المسلمون المتحدّثون بالإغريقية أتراكاً (وكانوا يكتبون الإغريقية بحروف تركية)، في حين كان المسيحيون المتحدّثون بالتركية يوناناً (وكانوا يكتبون التركية بالأحرف الإغريقية). وعلى الرغم من أنّ اللغة هي المعيار النهائي المُعرّف للمجتمع، فإنّ الدين الشعبي كان مهمّاً إلى درجةٍ تفوق أهميّة اللغة في تعريف الولاء الثقافي الأساسي في السياق المحلّي.

شرع كمال في مشروع جعل تركيا أمّة غربية حديثة لتكون مثالاً يُحتذى، بقدر ما يسمح القانون وبقدر ما تعزّزه قرارات الاستثمارات الصناعية. كانت أداته الرئيسة في مشروعه هذا هي حزب الشعب الجمهوري، الذي أسّسه بنفسه وأشرف على مواقع الأعضاء فيه، والذي كان الحزب الوحيد المؤهّل لإنجاح المرشّحين إلى الجمعية الوطنية الكبرى. كان الحزب أكثر من مجرّد أداة انتخابية؛ كان مجتمعاً يبث الإصلاحات وينشرها بين الناس. وكان أحد أهمّ أعماله تأسيسَ «بيوت الشعب» halk evleri على امتداد الخارطة التركية، والتي شكّلت مراكز مجتمعيّة، ومكتبات ومدارس لتعليم النشء والبالغين ونشر الأساليب الجديدة.

تتلخّص مبادئ الحزب التي تجسّدت في النهاية في دستور الجمهورية، أقترح: في ستة مبادئ: ١) النزعة الجمهورية، التي تتضمّن مبدأ الانتخاب

والحكومة الدستورية؛ ٢) النزعة القومية، التي تقوم على دور الحكومة في تنمية الثقافة والولاء القوميين؛ ٣) الشعبوية، أي الاعتراف بمكانة الناس العاديين والسعي لتلبية احتياجاتهم وجعل رفاههم نصب عيني الحكومة؛ ٤) الدولانية (سيطرة الدولة) étatism، أي مسؤولية الدولة عن رفع مستوى الازدهار الاقتصادي والحفاظ عليه؛ ٥) اللائكية، أي رفض أيّ امتياز ديني جماعي؛ وأخيراً ٦) الثورية (أو الإصلاحية)، أي الاستمرار في تبني الجديد والأفضل على حساب المحافظة على القديم التقليدي.

لم تكن الشعبوية تعني منح حقّ الاقتراع لجميع البالغين فقط؛ بل كانت تعني أيضاً تساوي النساء في الحقوق السياسية والاقتصادية؛ والتعليم العمومي الذي تمّ تطويره ونشره بثبات (ونجح نجاحاً سريعاً) في مدارس القرى؛ كما أنّها كانت تعني أيضاً عناية خاصة بالفلاحين. كان أحد أهمّ الإصلاحات الكمالية هو إلغاء الضرائب الزراعية القديمة على المحاصيل، والتي كانت تُثقل كاهل المزارعين، وإن كانت هذه الضريبة قد تناقصت منذ القرن التاسع عشر (ولمّا كانت الضريبة الزراعية مفروضة استناداً إلى الشريعة، فقد احتاج كمال أن يؤكّد للفلاحين بأنّ إلغاءها لن يجرّ عليهم نقمة الله؛ ولما ارتاح الفلاحون لذلك، باتوا ينظرون إلى هذا الإجراء كرحمة عميمة خفّفت عند كثيرٍ منهم ما أساءهم من إصلاحات كمال الأخرى). بدلاً من هذه الضريبة، باتت إيرادات الدولة تجلب من الاحتكارات ومن الضرائب غير المباشرة، التي كانت أقلّ وطئاً بكثير على الفلاحين الفقراء. لم ينتقد الحزب تركّز العديد من الأراضي في يد قلّة من الأثرياء إلا ببطء؛ إذ إنّ أكبر داعمي الحزب في الأناضول كانوا من طبقات مالكي الأراضي. أما الطبقات العاملة في المدن فقد كانت لا تزال صغيرة ولم تحظَ إلا بامتيازات ضئيلة من كمال.

أما مبدأ الدولانية فقد تمّ تبنيه متأخّراً عن المبادئ الأخرى، غير أنّه قد ظهر على نحوٍ طبيعيّ بحكم الواقع التركي، إذ كان رأس المال في البلد في يد غير المسلمين، الذين غادر كثير منهم، وحامت الشكوك حول من بقي منهم. كانت حركة تركيا الفتاة قد نجحت في عهدها في مضاعفة عدد المصانع المملوكة لأتراك، وعلى الرغم من أنّ الكماليين كانوا مكروهين في إسطنبول، المدينة نصف الأجنبية، إلا أنهم نجحوا في مضاعفة الرقم الجديد

[من المصانع المملوكة للأتراك] مرة أخرى. غير أنّ الاستثمارات الكبرى كانت تأتي من الدولة، التي كان لها من الأسباب ما يدعوها لتحافظ على سيطرتها على أنماط الاستثمارات الجديدة.

حاول الكماليون جعل تركيا حداثيّة في كلّ ما قاموا به، من تخطيط للتعليم ـ بما في ذلك تعليم البالغين ـ ومن تنظيم القوانين وتطبيقها، والمساواة بين الأديان، ومن تشجيع دخول الماكينات إلى الزراعة، وتأسيس الصناعات. وقد كانت الحداثة التي ينشدونها قائمةً بوضوح على التقليد الذي سمّاه كمال تقليد «العالم المتحضر»، أي الغرب الحديث، والذي كان رأيه هو وحده الرأي المهم. كان على الأمة التركية أن تتخلى عن الحضارة الفارسية ـ العربية وأن تتبنى الحضارة الغربية. وقد اتضح ذلك في نقطتين اثنتين.

في ١٩٢٥، وبعد أن قام الكماليون بقمع ثورة للكرد في المحافظات الشرقية التي تمّت الدعوة إليها باسم الإسلام (في أثناء قمع الثورة، استغل كمال الفرصة لإعدام عدد من قادة المعارضين لسياساته)، أدخل كمال العديد من الإصلاحات الجذرية، بما في ذلك قمع الطرق الصوفية. غير أنّ ما أثار أكبر الاحتجاجات وضاعف وتيرة أعمال الشغب كان إدخال القبّعة الغربية ذات الحواف. مُنع الرجال قانوناً من لبس الطربوش الذي أرساه السلطان محمود، أو لبس أيّ غطاء آخر للرأس غير ذي حواف. ولما كان الرجال يُغطون رؤوسهم في الصلاة، فقد كان من سمات أغطية الرأس الإسلامية أن تكون بلا حواف لتسمح للمصلّي بوضع جبينه على الأرض أثناء السجود. بناء على ذلك، كان هذا القانون يحظر في آنٍ معاً جميع أشكال العمائم والقلانس، وغير ذلك من أغطية الرأس المختلفة التي كانت تُميّز بين المجموعات المختلفة داخل الإمبراطورية العثمانية، وبخاصّة عند العلماء وتلامذتهم في الطرق الصوفية المختلفة؛ إذ إنّ الطربوش لم ينتشر إلا بين الطبقات الحضريّة، إضافة إلى المسؤولين الحكوميين.

أدّى هذا القانون عدّة وظائف في آنٍ معاً؛ فقد مثّل رمزياً رفض التراث الفارسي ـ العربي والإقبال على التراث الغربي الحديث (لم تكن القبعة/ البرنيطة في ذاتها أمراً حداثياً ـ فلم تكن لها فعالية خاصّة ـ سوى أنّها كانت تنتمي إلى الغرب انتماء صريحاً)؛ الأهمّ من ذلك، أنّها تقدّمت بإصلاحات

السلطان محمود إلى الأمام، إذ أبطلت جميع التقسيمات القديمة القائمة على المكانة الاجتماعيّة بين السكان، الذين كانوا يتمايزون بما يضعونه على رؤوسهم، وهو ما لم يكن متلائماً مع ما تستلزمه الدولة القومية الحديثة من التجانس والقابلية للتبادل بين السكان؛ كما أنّ القانون قد أسهم في إخفاء مظهر الطبقات الدينية التي أراد كمال أن يُزيل نفوذها ومكانتها عند الناس إذا ما كان للجمهورية العلمانيّة أن تستمرّ؛ أخيراً، كان لهذا القانون مفعول الانقلاب النفسي، فحتى في اللغة، بات تعبير «الرجل ذو القبّعة» يعني الأوروبي، و«وضع الشيء في قبّعة» يعني أوربته (وهو ما يعني ضمناً «هجر الإسلام، أو الدولة»، وهما ما باتا يعنيان الأمر نفسه). كان كمال يطلب بذلك أن يُعلن كلّ تركيّ براءته من كلّ ما تمثّله الدولة العثمانية. لقد كان هذا القانون بمثابة صدمة تُجبر كلّ فرد على اتخاذ قرارٍ داخليّ: فإما المقاومة والآن، وإما القبول بالهزيمة والحفاظ على السلام. أما من كان جوابه المقاومة، فقد تمّ سحقه [لعل أبرز الحالات هي إعدام الشيخ محمد عاطف أفندي]؛ أما البقية فقد قبلوا علانية سلطة كمال، بل وربّما حكمته، ومن ثمّ فقد وجدوا أنفسهم ملتزمين ضمناً بكلّ ما يُمكن أن يأتي به التغريب.

نتيجةً لذلك، عندما أقرّ كمال في ١٩٢٨ قانوناً أقسى في مضامينه الرمزيّة، لم يلقَ أمامه معارضة صريحة. فقد تمّ إقرار قانون يقضي باستعمال الأحرف الغربية لكتابة التركيّة، وتمّ حظر الطباعة بالأحرف القديمة. كانت الأبجدية الجديدة في الواقع واضحةً صوتياً وأكثر ملاءمةً للتركية من الأبجدية الفارسية ـ العربية المُستعملة سابقاً. كان نظام الكتابة التركيّ قد أصبح فوضوياً وبات يُمثّل عائقاً جدّياً أمام التعليم العمومي السريع. غير أنّ الأبجدية الفارسية ـ العربيّة كانت، من حيث المبدأ، قابلةً للتكيّف مع الاحتياجات الحديثة: إذ كان لبعض التغييرات في شكل الخطّ أن تجعلها واضحةً وضوحاً لا يقلّ كفاءةً عن الحروف الغربية الحديثة. كانت التهجئة الإملائية العثمانية تحوي بعض التشوّش، ولكنّها لم تكن أسوأ من الإنكليزية، وكان من الممكن لو تمّ إصلاح نظام الإملاء (على غرار ما قامت به العديد من البلدان الغربية) أن يحقّق ذات التبسيط الذي حقّقته الأبجدية الجديدة. غير أنّ ما تمّ تحقيقه من خلال الأبجدية الجديدة كان أمرين اثنين: **أولاً**، ضمان اكتمال الإصلاح على المستوى النفسيّ واستحالة

العودة عنه؛ **ثانياً**، ضمان انقطاع الجيل الشابّ بالكلّية عن الكتب المطبوعة القديمة في المكتبات (أي عن التراث الأدبي العثماني).

أسهمت بعض خطوات إصلاح اللغة الأخرى في التأكيد على هذه النتائج. فمع نهاية القرن الثامن عشر، كان المؤلّفون الأتراك الليبراليون قد بدؤوا بتبسيط لغة البلاط العثماني، وباتوا يكتبون على نحوٍ أقرب إلى اللغة المحكيّة بين الناس، أي بلغة تركيّة أقلّ فارسيّة. أما الآن فقد تمّ إقرار هذه النزعة وفرضها على نحوٍ منهجيّ منظّم. باتت التركيّة، وليس العثمانية، هي لغة الجمهورية التركية الجديدة: تمّت محاولة إعادة التركية قدر الإمكان إلى ما كانت عليه قبل أن تتبنى الأمة التركيّة الحضارة الفارسية ـ العربية. لا بدّ من إزالة الأساليب الفارسيّة المُقحمة ـ التي كانت كثيرة جدّاً، وكانت تستعمل على نحوٍ أكثر أجنبيّة من استعمال التعبيرات اللاتينية في الإنكليزية ـ وذلك عبر استلهام روح البساطة والمباشرة. غير أنّ الأتراك أرادوا أيضاً إزالة المصطلحات التقنية الفارسية ـ العربية، خاصّة أنّ هذه المصطلحات كانت غير مفهومة لغير المتعلّمين، فاستهلّوا حملة لتتريك المصطلحات على غرار ما فعله الألمان بألمنة كلماتهم؛ فبحثوا عن التعابير المتاحة، وعن الجذور التي يُمكن بناء المصطلحات عليها، وفتّشوا في جميع اللهجات التركية في الماضي والحاضر في سبيل ذلك. وهنا كان الإصلاحيون أقلّ نجاحاً في مسعاهم على الرغم من أنّهم غيّروا مفردات اللغة مادياً.

هكذا تمّ أيضاً قدر الإمكان أداء المصطلحات التقنية للحضارة (والتي كانت نابعة في صورتها القديمة من الاحتياجات المخصوصة بالمجتمع الدولي [الإسلاماتي]، لا من ثقافة الشعب) بمصطلحات بديلة مشتقّة من جذور الكلمات التركية، وهو ما جعل تعلّمها أسهل على الأتراك العاديين ما احتاجوها. ولكن، في هذا المجال، كان من الطبيعي، وفق المعايير التي وضعها ضياء كوك ألب، أن تتم الاستفادة من لغات التراث الحضاري الجديد مثلما حصل مع التراث القديم. وهكذا تمّ اتخاذ بعض الألفاظ من الفرنسية واللاتينية الغاليّة لتحلّ محلّ الألفاظ الفارسية وما معها من ألفاظ عربية. كانت النتيجة النهائية لذلك هي التأكيد على ديمومة النتيجة المتأتّية من تغيير الأبجدية. لم يعد للشبان الترك أن يفهموا مفردات الأدب القديم حتى لو كُتبت بالأبجدية الجديدة.

بعد الكساد العالمي الكبير في ١٩٢٩ على وجه الخصوص، بدأ كمال بعمل كلّ ما بوسعه لإدخال البلاد في طور التصنيع، جزئياً ليجعل الجمهورية أقلّ اعتماداً على الاستيراد من الخارج، وربّما أيضاً بهدف أن يخلق في تركيا نفس المؤسسات السائدة في بلاد الغرب، وهو ما يعني (سواء أأدرك ذلك أم لا) ظهور نفس الطبقات الاقتصاديّة، وبالتالي ظهور نفس المصالح والآراء ووجهات النظر والعادات الحياتية اليومية، والتي من شأن التصنيع أن يجلبها إلى المجتمع. وقد نجح على الأقل في أن يبوّئ المركّب الصناعي الحديث موقعاً جيّداً في الحياة التركية. ظلّ حجم الإنتاج الصناعي في تركيا في زمن كمال ضئيلاً بالجملة، ولكنّ نسبة الزيادة في الإنتاج الصناعي بالمقارنة مع غيرها قد جعلتها تحرز المركز الثالث بعد روسيا واليابان، التي كانت الرائدة على مستوى العالم في هذه الزيادة. أما المؤسسة الأخرى التي كان إدخالها من الغرب الحديث أكثر أهميّة وأكثر صعوبة في آنٍ معاً، فقد كانت ضمان الحريات الفردية والسماح بالانتقاد العلني للسياسات الرسمية، وهو ما لا يُمكن إيجاده إلا من خلال معارضة سياسية مستقلّة ومُعترف بها ومسؤولة أيضاً. حاول كمال أكثر من مرّة أن يتسامح أو يشجّع حزباً يُعارض حزبه الجمهوريّ؛ ولكنّه في كلّ مرّة كان يُبادر إلى قمعه بعد ذلك. لقد ظلّت الضغوط الشعبيّة لاستعادة الأساليب العثمانية الإسلامية القديمة قويّة وشرسة للغاية: كان ظهور حزب معارض تسيطر عليه الجماهير يعني العودة عن مشروع الجمهورية نفسه.

عند وفاة مصطفى كمال أتاتورك في ١٩٣٨، كانت مبادئه «الكماليّة» قد ترسّخت بين الغالبية العظمى من الشبان المتعلّمين، وكانوا هم الوحيدين القادرين فعلاً على إدارة المؤسسات الحديثة التي تُدار بها تركيا، وهم بالضرورة روافع أيّ تراث ثقافي عالٍ ستحوزه تركيا. تحت قيادة أتاتورك، أجابت تركيا بوضوح عن سؤال: ماذا يعني التصالح مع الحداثة؟ وقد كانت الإجابة هي التماهي الكامل مع التحديث والتغريب: أن تكون حديثاً يعني أن تكون غربياً حديثاً، بأن تكون أمّة بين الأمم الغربية الحديثة، تشاركها من دون تحفّظ كلّ ما هو غربيّ حديث، بحلوه ومرّه. كان من الطبيعي بين الشبان الأتراك ـ الذين يكتبون كما لو أنّهم أعضاء في تنظيم من الشبان الأوروبيين الساعين إلى وحدة أوروبا الكبرى ـ أن يطرحوا أسئلةً من قبيل ما

إذا كان ينبغي للجزيرة البريطانية أن تكون جزءاً من المجموعة الأوروبية أم لا. بعد الحرب العالمية الثانية، أظهر الأتراك حماسة متزايدة للانضمام إلى المنظّمات الأوروبية الجديدة كـ «الناتو»، وربما كان ذلك من جهة أولى بهدف تأكيد هويّتهم الجديدة العزيزة عليهم ونيل الاعتراف بها، ومن جهة أخرى لتحقيق مكاسب عسكرية واقتصادية.

بقاء الإسلام

لم يضطلع الضمير الديني في حدّ ذاته بدور يُذكر في الدفع باتجاه التحديث. كان الموقف الرسميّ لزمرة التحديثيين حول أتاتورك يقضي بأنّ الدين يجب أن يُغربن مثله مثل كلّ شيء آخر؛ يجب أن تكون الدولة مؤسسة «علمانية lay»، وأن يغدو الدين مسألة شخصيّة تتعلّق بالضمير الفردي. وقد تحقّق كثير من ذلك من خلال نزع الإسلام من المؤسسات. غير أنّه كان من المأمول أن يتخذ المواطنون الحديثون موقفاً «غربياً حديثاً» من الإسلام؛ أي أن تتخذ التقوى الإسلامية عندهم ذات الخصائص الاجتماعية والشعوريّة التي اتخذتها الكاثوليكية الحديثة، بل لعلّها تتخذ صورة التقوى البروتستانتية أو اليهودية الإصلاحية. وقد تدخّلت الدولة في هذا الصدد بدرجة من الدرجات؛ فقد استمرّت الدولة بتعيين الأئمة والمؤذنين في المساجد، مثلما كانت تفعل من قبل، فكانت بالتالي في موقع يسمح لها أن تطالب برفع الأذان للصلاة بالتركية بدلاً من العربية. كان ذلك يعني إعلاناً صريحاً للاستقلال القومي عن التقاليد الدينية «الأجنبية»، ويعني في الوقت نفسه تأكيداً للعقلانية «الحديثة»؛ ذلك أنّه يعني قطيعة صريحة مع الشريعة، حتى في ميدان العبادة، لصالح فهم العامّة من الناس للكلام الذي يتعبّدون به. وقد تمّ ذلك، على الأقل عند حضور المسؤولين الرسميين المباشر؛ غير أنّ قلّة من الأتراك قد قبلت بالصيغة التركيّة كبديل حقيقيّ للصيغة العربية (في وقت لاحق، عندما سُمح بالعودة إلى الصيغة العربية، اندثرت الصيغة التركية تماماً). اقترح البعض إصلاحاً موسّعاً لمظاهر الحياة الدينية، على أمل أن يسهم تغيّر أنماط السلوك الظاهري في صياغة تصوّر داخليّ جديد متناغم مع الموقع الغربي الحديث لتركيا: فاقترحوا أن تُملأ صفوف الجوامع والمساجد بالمقاعد الخشبية الطويلة [على غرار الكنائس]، فيجلس جماعة المصلّين

ويستمعون إلى موعظة إسلامية حسنة، بدلاً من أن يركّزوا على الممارسة الجسدية البالية للصلاة ركوعاً وسجوداً؛ غير أنه لم يأخذ أحدٌ هذا الاقتراح على محمل الجدّ. لقد أوجد الإسلام طريقه الخاص بمعزلٍ عن كلّ ما كان يحدث على مستوى الدولة: ليس الأمر أنّه لم يُسهم إسهاماً مباشراً في التغريب فقط؛ بل إنّه لم يخضع لتأثيراته العميقة أيضاً.

كان الإسلام هو حالة الاختبار التي ستكشف عما يحدث لكامل التراث التقليدي في ظلّ التغريب. كان ثمّة طبقة تغريبية تقترح الإصلاحات وتفرضها على السطح الخارجي للحياة العمومية. وكان هناك أيضاً قطاع حداثيّ يتغلغل في الحياة، تمثّله المدارس الحديثة. كانت المدارس العموميّة تُمثّل نزعة حداثية صارمة، ذات نزوع قوميّ قويّ في تطلّعاتها، ولم تكن تمنح الإسلام إلا اعترافاً هزيلاً بوصفه عنصراً من عناصر التراث التركي. أصبح المعلّمون في المدارس العموميّة هم ممثّلي المعايير والأفكار الحديثة، وسط الطبقات الدنيا والقطاعات الريفية من السكان. كان كلّ من المعلّم والطبيب الحديث وبيروقراطية الحزب ـ الذين يشكّلون حلقة الوصل بين المدن الكبرى والحكومة ـ عنصراً مؤثّراً لا يُمكن تجاهله. غير أنّهم كانوا يشعرون في الغالب بأنّهم معزولون. فحتى بعد عقود من بدء الإصلاحات، كان معلّم المدرسة العامة في القرية يجد نفسه في منافسة خاسرة مع شيخ المحلة أو إمام المسجد، وكانا يستمرّان في المنافسة والنزاع ليريا ما إذا كان أطفال القرية سيتّبعون في النهاية دروس المعلّم التي تتوخّى تأهيلهم للحياة الحديثة، وهو ما يريده القانون، أو ما إذا كانوا سيصغون إلى الشيخ ويحترمون مدارس القرآن ووجهة نظرها المناهضة للحداثة والدولة ضمناً.

لقد تغيّر الإسلام تغيّراً ملحوظاً مع مسيرة التحديث، ولكنّه لم يتغيّر على النحو الذي توقّعه له التحديثيون. تمّ حظر النشاطات العامة للطرق الصوفية، ومُنع الناس من إعلان انتسابهم إليها، أما العبادة الرسمية العمومية في المساجد فقد استمرّت كما كانت تحت رعاية الدولة. لسبب ظاهر، تمّ تفضيل تديّن الشريعة الرصين والعقلاني نسبياً (بتراثه الطويل من التسوية مع الدولة)، في حين كانت أشكال التديّن الأكثر شخصيّة والأقلّ انتظاماً وقابليّةً للتوقّع ـ والتي لم تكن يوماً متصالحةً بالكليّة مع أشكال الانضباط الرسمي ـ محلّ شكّ وريبة: إذ يُمكن النظر لأئمة المساجد بأنّهم نظراء مشابهون

للوعاظ اللوثريين في الكنائس، في حين أنّ الدراويش الجوالين ـ في عصر لم تعد فيه حتى أنظمة الرهبان الكاثوليك المتسوّلين تطوف في الأرياف ـ كانوا يبدون «قروسطيين» و«شرقيين» بصورة فجّة، وهو ما كان يبدو كفضيحة لا يُمكن السكوت عليها للحداثة التركية. غير أنّ إسلام أهل الشريعة لم يكن ليلقى قبولاً وثقة ممن يسعون لتغيير الأنماط القانونية والاجتماعيّة للأمّة القومية على أساس قاعدة علمانية غربية حديثة؛ وهكذا بدا بأنّ قمع المدارس التقليديّة ضروريّ، على أمل أن يتحرّر الجيل التالي من هذه المعايير والعادات. والواعظ الجيّد لا يحتاج أن يكون ملمّاً بتفاصيل الفقه الأثري أو بنقاشات علم الكلام البالية. ولكنّ مكانة الأئمة في الواقع لم تكن تعتمد على منصبهم الحكوميّ وقدرتهم على ترهيب الناس بعذابات جهنّم فقط؛ بل كانت تعتمد بدرجة كبيرة على **علمهم**، وعلى مراسهم الفكري الطويل وتأهيلهم العلميّ الشاق، الذي لا يُمكن لغير مدارس الشريعة أن تقدّمه. ولمّا لم يظهر رجال مدرّبون جدد ليتولوا قيادة إسلام أهل الشريعة في المساجد، فإنّ سلطة ومرجعيّة ما كان يُعدّ الجانبَ الأكثر رصانة من الإسلام الذي يُمكن الاعتماد عليه قد تراجعت. في هذه الأثناء، لم ينجح قمع الأشكال الخارجيّة للطرق الصوفية في الحدّ من فعاليتها؛ فإنّ أمكن منع صورها الخارجيّة، وتعطيل أيّ شكل من التنظيم الرسمي لها، فمن المتعذّر منع شيوخ الصوفيّة من الحديث مع أصدقائهم وأولادهم في البيوت الخاصة؛ وهذا كلّ ما يحتاجه التقليد الصوفيّ للاستمرار. لم يكن ثمّة ما يدعو إلى تراجع سلطة الجانب الصوفي من الإسلام عند من يأخذون الدين بكلّ جدية.

في الواقع، يبدو أنّ جزءاً كبيراً من السكان لم يكن يرى في أتاتورك وإصلاحاته سياسةً معادية للإسلام في حدّ ذاته؛ فلم يؤثّر قمع المدارس القديمة في معظم السكان تأثيراً مباشراً، ولكنّ العناصر الثريّة حتى ذلك الوقت كانت وحدها من تفضّل الانتقال إلى المدارس التحديثية. أما قمع الطرق الصوفيّة، فلم يصوّر على أنّه حملة ضدّ التصوّف بقدر ما تمّ تصويره على أنّه حملة ضدّ أدعياء التصوّف الفاسدين الذين يستغلون المحافل العامّة لاستعراض مراتبهم الروحية المزعومة. فكما هي الحال في العديد من المجتمعات، كان كثير من الناس، حتى الأتقياء الذين يعبّرون عن تقواهم بالتوجّه إلى الشيوخ الراسخين الموصوفين بعلو الرتبة، يتشكّكون بمن يدّعون

الولاية، من الدراويش أو الشيوخ؛ وربما شعروا أنّ قمع الطرق الصوفيّة، وإن كان كارثياً، مبرّرٌ بدرجةٍ ما في تلك «الأزمنة التي غلب عليها الانحطاط»، وربما يكون فاتحةً لتنقية الإسلام (وإن كان ذلك بمعنى مغاير عن المعنى الذي تصوّره أتاتورك). ظلّ أتاتورك يُلقّب الغازي (لانتصاره في الجهاد باسم الإسلام على الكفار من اليونان). ربما اتخذ المتدينون موقفاً عدائياً من إصلاحات أتاتورك بالعموم، غير أنّهم لم يروا فيها تهديداً مباشراً للدين (باستثناء التفاصيل المباشرة مثل لبس القبّعة/البرنيطة التي لا تصحّ بها الصلاة)؛ فكانوا أميل إلى مقاومة هذا التوجّه على المستوى الشخصي، بانتظار تغيّر الأحوال.

في هذا المناخ، وعلى الرغم من تراجع إسلام أهل الشريعة وذبوله، كان الإسلام الصوفيّ قادراً على إعادة تأكيد نفسه؛ بل ربّما اكتسب قوّة روحيّة جديدة. كتب أحد الأعضاء المتطرّفين من الطريقة البكتاشية كتاباً مشهوراً يزعم فيه بأنّ الثورة قد حقّقت ما كان البكتاشيون يُطالبون به منذ أمد من المساواة وحريّة الفكر، وأنّ الحاجة لوجود تنظيم للبكتاشيين قد انعدمت. غير أنّ معظم البكتاشيين لم يكونوا ليوافقوه في رأيه هذا. أما المولوية ـ الذين كانوا أقرب دوماً إلى مخاطبة الطبقات العليا، وكانوا بالتالي أكثر تصالحاً مع التحديثيين وأقلّ اهتماماً بقانون الشريعة ـ فلم يشكّلوا مصدر قلق للسلطات. تحوّل مركزهم الديني الرئيس ـ ضريح جلال الدين الروميّ وخلفائه الكبار في قونيا ـ إلى متحف يفدُ إليه السيّاح ليشاهدوا آثار الدراويش تحت عناية الدولة. غير أنّ المولويّة قد تابعوا مجالسهم غير المرخّصة قانونيّاً في الحيّز الخاصّ، واستمرّت رقصاتهم ودروسهم للنشء، حتى مع قلّة أعدادهم (بعد عدّة سنوات من وفاة أتاتورك، وعندما أُريد إعادة تقديم المراسم المولويّة في المتحف لجذب المزيد من السياح في هذا المزار السياحي المهمّ، أدّى عدد كبير من الشبّان تلك الرقصات الصعبة بإتقان كبير). بالطبع، ظلّ متحف المولوية في قونيا يؤدي وظيفته كضريح للسكان المحليين في المنطقة، يزوره الحجاج، بل ولم يكن حراس الضريح، بأزيائهم الموشّاة بشعارات الجمهورية، يمنعون أنفسهم من التمايل والتأثّر والخشوع إذا ما طابت الحضرة وأخذ الحال بالحاضرين. أما الطرق الأخرى مثل القادرية والنقشبندية، الأقرب إلى الشريعة وصرامتها وحسّها بالاستقامة

الاجتماعيّة بالمعنى الإسلاماتي القديم، فلم يتمّ التساهل معها البتة، غير أنّ تقاليدها ظلّت حيّة مع ذلك. بعد حرب ١٩٣٩ ـ ٤٥، عندما تمّ السماح بمدى أوسع من الحريّة للتعبير الديني، كان يبدو بأنّ حيوية الإسلام ترتكز بالأساس على الجانب الصوفي؛ فقد ظلّت الطرق الصوفية القديمة جذّابة جداً، على الأقل كسبيل للنموّ الشخصيّ بين العديد من الطبقات، حتى الطبقات التي قبلت عن رضا ورغبة إصلاحات أتاتورك؛ بل وظهرت العديد من الطرق الجديدة التي شاعت وانتشرت على الرغم من أنّها غير مرخّصة قانونياً.

غير أنّ الإسلام لم يكن منضبطاً بوساطة الشيوخ المعزولين بعد إلغاء المدارس العمومية القديمة؛ فعندما توفّي الجيل القديم من العلماء الرسميين المؤهلين، بدأ الإسلام الشعبيّ يفقد انضباطه وتماسكه؛ إذ بات التمييز بين الخرافات الدينية والاهتمام الديني الجادّ صعباً. أبدى عامة الناس احترامهم للحرف العربيّ بتعليق الصيغ المقدّسة مكتوبةً بالعربية كتعاويذ وحجابات في حافلاتهم وسياراتهم. ومع أنّ الدولة ومحاكمها كانت تقرّ الزواج من خلال مراسم مدنيّة (باستثناء الجزء الشرقيّ الأقصى من الجمهورية، حيث لم يُعنَ سكان الجبال بتوثيق عقودهم مدنياً)، فإنّ المراسم الفعليّة، التي لا غنى عنها لانعقاد الزواج، كانت المراسم التي يعقدها الإمام [أو المأذون]، حتى لو كان جاهلاً بأحكام الشريعة وقواعدها. بعد حرب ١٩٣٩، رأى المخلصون لأتاتورك أيضاً ضرورة إعادة فتح باب تعليم الشريعة، لمنح الدين قوّة جديدة تحت رقابة أكثر عقلانية.

كان السؤال العمومي الأكبر الآخذ بالتنامي بعد الحرب هو سؤال: ماذا نفعل بالإسلام؟ أصبحت إحدى الطرق التي وصلت إلى تركيا ـ بعد أن كانت ذات نزعة محافظة في موطنها ببلاد المغرب، بل وكانت مؤيّدة للفرنسيين هناك ـ هي رأس الحربة في الدفع دينياً نحو العودة عن سياسات أتاتورك(*).

(*) وهي الطريقة التيجانية، وقد تأسست في الجزائر في القرن الثامن عشر، ووصلت إلى تركيا في زمن الدولة العثمانية. وقد استهلت نشاطاً سياسياً واسعاً في الخمسينيات ودعت لإقامة دستور إسلامي ونددت بتصنيم أتاتورك. وقد عمد أفراد الطريقة إلى تحطيم تماثيل أتاتورك في أماكن مختلفة من تركيا، ونظّموا اعتصاماً حاشداً لمدّة شهر في مسجد أنقرة الكبير. جرى اعتقال شيخ الطريقة ومعه نحو ألف من أتباعها. للمزيد حول دور الطريقة، انظر: كمال حبيب، **الدين والدولة في تركيا** =

غير أنّ هذا الدافع الديني كان أقلّ خطورةً مما خشي البعض، غير أنّه كان ضمنيّاً ـ وصراحةً أحياناً ـ هو القضيّة المشحونة عاطفياً في التجاذبات بين الأحزاب السياسيّة، على الرغم من أنّ جميع الأحزاب قد وافقت نظرياً على الحفاظ على العلمانية الكمالية. لم تُسهم العلمانية، على الرغم من المسافة التي وضعتها بين الدولة والمؤسسات الدينية، في إدخال المفهوم الغربي الحديث عن الحرية الدينية، والذي يقضي بالتسامح مع جميع أشكال الاعتقاد الديني من دون خوف. ما إن سُمح لأهل الشريعة أن يستأنفوا التدريس الديني الرسميّ وأن يستعيدوا صوتهم المعترف به، حتى غدا واضحاً أنّهم قد سلّموا ضمناً بأنّ الأشكال الدينيّة التي يُمكن التسامح معها هي تلك الأشكال التي تمّ التسامح معها في ظلّ الحكم العثماني فقط. فإذا ما تعرّضت طريقة صوفيّة منافحة عن الشريعة للقمع، فإنّ ذلك مسألة تتعلّق بسياسة الدولة. ولكنّ كثيرين كانوا يسلّمون ضمناً بأنّ شيعة الجمهوريّة، وأصحاب التوجّه الباطني الذي لا يراعي أحكام الشريعة، من السنة والشيعة، لن يلقوا تسامحاً دينياً؛ لا لأنّهم يمثّلون خطراً على الدولة، بل لأنّ مذاهبهم ضالّة بحسب رؤية الشريعة. في النهاية، بات سؤال الحريات الدينية أحد أكثر المسائل سخونة في النقاش، وهو سؤال لم تسهم دولة أتاتورك ولا قيادات الصوفيّة في طرحه وتقريبه للجسم الأعظم من السكان، مع أنّ الحريّة الدينية قد تكون أساسيّة لأيّ نموّ روحيّ، والذي من شأنه أن يصالح ويوفّق بين الثقافة العملية للطبقات التحديثية والمطالب الروحيّة التي يعترف بها القطاع الأكبر من هذه الطبقات التحديثية ومن غالبيّة السكان الذين يرونها أمراً أساسياً.

لم تكتمل صيرورة الانتقال من تراث لآخر، ولم تستتبّ كما قد يبدو في الظاهر. فحتى على مستوى الوعي القوميّ، لم يكن من الممكن أن يحلّ الماضي الزراعي الغربيّ محلّ الماضي الزراعي الإسلاماتي، الذي ظلّ هو الميدان الذي تجلّت فيه العظمة التركية الأولى. وليس من السهل إطلاقاً الفصل بين دين المسلمين، باعتباره تمريناً روحياً شخصياً، والحضارة

= **المعاصرة** (القاهرة: مكتبة الإيمان؛ مكتبة جزيرة الورد، ٢٠١٠)، ص٤٣، و٢٩١ وما بعدها (المترجم).

العظيمة التي تشكّلت حوله. إنّ الأعمال الروحيّة الكبرى للمسلمين هي الأعمال العظيمة للتراث الأدبي الفارسي ـ العربي نفسها. وكثيراً ما وُجد بأنّ الأشخاص الذين أخذوا مسألة النمو الروحي على محمل الجد، كانوا أيضاً هم من طوّروا ضميراً رافضاً، على الأقل للجوانب الثقافية من النزعة الكمالية. كان الكثير من الأتراك الكماليين يأملون بأنّ «الإصلاح» التركي الحيوي الحقّ للإسلام قد يأتي لاحقاً، ومن شأنه حين يأتي أن يحرّر الإسلام من العناصر غير الضرورية التي دخلت إليه من التراث الأقدم، وأن يجعل الإسلام ديناً حديثاً، بل ديناً غربياً حديثاً بالمعنى الكامل للكلمة. لقد كانت هذه الأسئلة تمسّ الأوتار الأعمق في قلوب الناس، في العمق الذي تواجه الحياة الثقافيّة عنده اختبارها الأخطر والأكثر حساسيّة.

في بعض الأوقات، بدا بأنّ الحلّ الذي قدّمه أتاتورك حلّ سطحيّ أو عارض متردّد في أفضل الأحوال. ارتاع العديد من الكماليين لما حصل بين الفينة والأخرى من تعبيرات شعبية فظّة رافضة للتغريب: تعرّض قائد حشود المتظاهرين في ١٩٣٠ [في حادثة مينيمين بالقرب من إزمير] لإطلاق نار من قوات الحكومة، فقامت الحشود بإعدام الضابط الذي حاول اعتراض مظاهرتهم المناهضة للحكومة، ثمّ طافوا برأسه المقطوع في الشوارع. غير أنّ الكماليين أنفسهم قد انخرطوا أيضاً في مظاهر من التعصّب الجماعي خلال الحرب؛ فعندما كانت ألمانيا النازية في عزّ قوتها: فُرضت ضريبة ثقيلة تنطبق بنودها بالأساس على رجال الأعمال غير المسلمين (بمن فيهم الأجانب، إن كانوا من اليهود التابعين لألمانيا أو حلفائها فقط). وقد تمّت إدارة هذا الملف على نحوٍ مجحف من دون السماح لرجال الأعمال هؤلاء بالاستئناف أو الطعن في الأحكام الصادرة بحقّهم، وقد تمّ سجن العديد منهم وفرض الأعمال الشاقة عليهم، كعقوبة إضافية لكونهم مسيحيين أو يهوداً. مع تراجع القوّة الألمانية تمّ إطلاق سراح المسجونين.

٤

مصر وبلاد العرب الشرقية: إحياء التراث

كان العرب أكثر الشعوب الإسلاماتية الكبرى إحباطاً على المستوى الثقافي عشية التحوّل الطفري الكبير في أوروبا الغربية. وعلى الرغم من أنّ بعض العرب قد شاركوا بنشاط في الثقافة الفارساتية، إلا أنّ السلطة السياسيّة والأفضليّة الاجتماعيّة، في البلاد العربيّة المهمّة، خاصّة في سوريا ومصر، كانت للرجال الأكثر ألفة مع الثقافة التركية العثمانية بخلفيّتها الفارساتية. أما من حصروا أنفسهم بالتعليم العربي المحض، فقد عُهدت إليهم في الغالب الجوانبُ الدينية من الثقافة، فكان منهم العلماء وشيوخ الصوفية. لم تشهد البلاد العربيّة نشاطاً ابتكارياً كبيراً خلال حقبة إمبراطوريات البارود؛ بل إنّ اللغة العربية نفسها، التي ظلّت سائدة لا تنازعها اللهجات المحلية في الأعمال العلميّة الجادّة، كانت هي الأخرى قد بدأت تعاني من الهزال، إلا في ما يخصّ الأغراض اللاهوتية الضيّقة. كانت اللغة العربيّة آنذاك أقرب ما تكون إلى لغة ميّتة ـ وهو ما كانت عليه في بقيّة بلاد المسلمين ـ إذ كانت اللهجات المحليّة تنمو بعيداً عنها، بل ولم يتظاهر السكان بأنّها الرافعة الرئيسة للثقافة بينهم. إنّ جميع تقاليد كتابة المخطوطات عُرضةٌ للتآكل مع الوقت؛ ولكنّ جلّ الإنتاج الأدبي والعلمي الذي أُنجز في المرحلة الكلاسيكية العربية (أي في حقبة الخلافة العليا) بات عصيّاً على الوصول أمام القرّاء في المرحلة الوسيطة المتأخّرة، وبدا بأنّه على وشك الضياع نهائيّاً، مثل الإنتاج الإغريقي الكلاسيكي. كما أنّ معظم ما ظلّ من هذا الإنتاج كان موجوداً في إسطنبول، لا في القاهرة أو بغداد.

في الوقت نفسه، تنامت هيمنة المسيحيين على الحياة التجارية خلال

القرن الثامن عشر في شرق المتوسّط، مثلما حصل في الأجزاء التركية من الإمبراطورية العثمانية، وكان المسيحيون، من العرب وغير العرب، هم الأكثر اتصالاً بالثقافة الغربية الصاعدة. بخلاف الترك، لم يكن المسلمون العرب حكّاماً وسادةً لهؤلاء المسيحيين: وبالتالي كان الموقع ذو الأفضليّة والامتياز للأجانب (وللمسيحيين واليهود العرب) فجّاً وصريحاً وغير مُخفّف. وهكذا كان المسلمون العرب متخلّفين عن تراثهم الإسلاماتي وعن تيار الحداثة الصاعد في آنٍ معاً. لأجل ذلك، كانت الحاجة إلى تطوير أو إحياء الثقافة المحليّة وتعزيز قوّتها في سبيل مواجهة التحدّي الأوروبي أمراً أكثر إلحاحاً وصعوبةً في آنٍ معاً، مقارنةً بحال الترك أو غيرهم من شعوب المسلمين.

على الرغم من ذلك، كانت المراكز العربية الشرقية (مع استثناء مراكز الجزيرة العربية والمغرب) من أكثر المراكز الإسلاماتية استيعاباً ضمن النظام الأوروبي الدولي. فقد اتخذت القاهرة في ظلّ حكم الخديوي إسماعيل هيئة المدينة الأوروبية ظاهرياً، كما أنّ ثورة عرابي كانت مُشربة بالروح المثالية الغربية الحديثة. أما مصر كرومر فكانت في الواقع أكثر تقدّماً، لا كاقتصاد استعماريّ فقط، بل كبؤرة لمحاولات التحديث في الأساليب والروح (وسوريا معها في ذلك). وعلى النقيض من ماضيها، ومن دون دعم إيجابيّ منه، كانت مصر تتقدّم لتصبح القائد الأبرز للشعوب المسلمة الحديثة. لم تكن الحاجة مستحكمةً مثلما كانت عليه في مصر وسوريا لإيجاد قاعدةٍ من التراث القديم لتبني الشعور القومي الحديث، وهو ما كان يُمثّل مسألة إشكاليّة ومُلحّة ومصيرية ومشحونةً بالعواطف في آنٍ معاً.

إحياء التراث العربي ـ المسلم: محمد عبده

كان المصريون العرب أشدّ في خصومتهم للقوة السياسيّة الغربية من الأتراك: فقد كانوا يرزحون تحت احتلال مباشر من قوّة غربية؛ وكانوا قد ذاقوا الأمرّين من الشعور البريطاني بالتفوّق عليهم، الذي كان شعوراً يفيض أحياناً بفجاجة متبجّحة من شخص مثل اللورد كرومر، كما أنّه كان شعوراً يوميّاً تشعر به الطبقات المتعلّمة على أقلّ تقدير؛ ثمّ إنّ شعورهم بثانويّة موقعهم التاريخيّ كان حاضراً حتى عند مقارنة حالهم بالشعوب الإسلاماتية

الأخرى. في الوقت نفسه، كان النابهون من المصريين يُدركون، مثل نظرائهم من الأترك، ضرورة التصالح مع الثقافة الغربية الحديثة. كانت إحدى ثمار اهتمام البريطانيين بحصانة الأفراد هي أنّ العرب في مصر كانوا أكثر حريّة في خضمّ هذه المعضلة للشروع في الطباعة، بخلاف غيرهم من العرب أو الأتراك في ظلّ حكم عبد الحميد. وهكذا تضاعفت المنشورات الصحفيّة في نهايات القرن التاسع عشر في مصر كما في تركيا، وكانت تعبّر بحريّة أكبر عن المشكلات التي يواجهها المسلمون مع التحديث.

في ظلّ هذه الظروف، طُرحت العديد من الإمكانات؛ غير أنّ أكثرها ذيوعاً كانت تستحضر دوماً نوعاً من التأكيد على التراث العربي بأحد أشكاله. في سوريا على وجه الخصوص، وفي جبل لبنان المتصلّ بميناء بيروت المزدهر على وجهٍ أخصّ، كان هناك كتلة سكانية كبيرة من الفلاحين المسيحيين، وكان هناك الكثير من المسيحيين الذين تعلّموا في المدارس التبشيرية، وكان هناك اهتمام بثراء اللغة العربية وروعة التاريخ العربي الآفل.

وعلى الرغم من رواج هذا الارتباط بتراث الإسلام، بلغته واتساعه، إلا أنّ هذا الاهتمام كان منفصلاً عن ممثّلي الإسلام آنذاك من الترك الحاكمين. كانت اللغة محلّ احترام في جميع بلاد المسلمين، ومحلّ احترام العلماء الغربيين المحدثين. ولما كان المسيحيون قد تولّوا القيادة الاقتصادية بين العرب، فقد طاب لهم أن يستأثروا ببقيّة التراث العربي في الوقت نفسه. في الجزء الأخير من القرن، حاول بعضهم أن يُعيد إنتاج الأعمال ذات الأسلوب الغربيّ القحّ باللغة العربيّة، ولم يُحالفهم كبيرُ نجاحٍ في ذلك. في حين، اتجه بعضهم إلى مساعٍ أكثر نجاحاً تمثّلت بالإحياء الواعي للأساليب التي سادت في الحقبة العباسيّة الكلاسيكية؛ على سبيل المثال، قام ناصيف اليازجي بكتابة **مقامات** على غرار مقامات الحريري [أسماها «**مجمع البحرين**»]. وقد أصبح اليازجي معلّماً لكثيرٍ ممن جاء بعده من الكتّاب. بهذه الطريقة، تحوّل لبنان، المقاطعة السورية الصغيرة إلى بؤرة للتجديد الثقافي العربي.

بحكم الافتقار إلى عرب مصريين محليين مؤهّلين بالقدر الكافي، كان

السوريون المسيحيون، المشبعون غالباً بالحماسة لإحياء الأدب العربي باسم الأمجاد العربية، هم من تولّوا زمام المبادرة والقيادة في إنشاء الصحف العربية في مصر. بهذه الطريقة، حظي الشعور بالهوية العربيّة بانعطافة أدبية وكلاسيكية، تمّ التعبير عنها في محاولة تجديد الأمجاد العربية القديمة، بخاصّة أمجاد المرحلة العباسية الكلاسيكية، في وجه البيئة الفارسية ـ التركيّة السائدة. وقد أثبت هذا التوجّه شعبيّته بين العرب المسلمين في مصر.

لم يقتصر الإحياء عند المسلمين على الأدب، بل امتدّ إلى إحياء الماضي الديني العظيم للعرب (أي الماضي الأوّل للإسلام). كانت البلاد العربية الشرقيّة هي أكثر المناطق التي شهدت مثل هذه المطالبات القويّة لتطهير الإسلام وتحصينه كدينٍ حيّ؛ بل إنّ شكل اللغة التي اتخذها الإحياء الأدبي كانت تعتمد في النهاية على الأهميّة الكبرى التي كانت مرتبطة بالحفاظ على نقاء الإسلام وتفوّقه. قبل ذلك، شهدت البلاد العربيّة ظهور الحركة الوهابية في الجزيرة العربية، وظهور غيرها من الحركات التي كانت تهدف إلى تنقية الإسلام مما لحق به من شوائب. في هذا المناخ العام، وفي المرحلة السابقة على الفور لثورة عرابي، أسهمت زيارة صغيرة قام بها الأفغاني، الداعية الفارسيّ المتوقد لتجديد الحاضرة الإسلامية، في بعث خميرة فكريّة، بل وسياسية، قويّة وعارمة. كان أبرز تلاميذ الأفغاني العرب هو العالِم المصري محمد عبده (١٨٤٩ ـ ١٩٠٥)، الذي تعاون مع الأفغاني في صحيفة **العروة الوثقى**. كان الأفغاني يدعو إلى انبعاث كلّ أمّة من أمم المسلمين بنفسها، لتكون جزءاً من حركة نحو الجامعة الإسلامية، تتعاون فيها جميع الأمم بعد ذلك. كان مشروعه هذا ذا طابع دوليّ عابرٍ للجنسيات. تحمّس عبده لهذه المشروع، واستعاد نشاطه في مصر بعد العفو عنه إثر مشاركته مع عرابي؛ غير أنّه كرّس جهده لمصر، وركّز على الإصلاحات الأخلاقيّة المباشرة والفورية، وعلى التعليم المستنير، وإعادة التأويل الهادئة للمذاهب الدينية.

كان عمل محمد عبده منصبّاً بالأساس على مناهضة أشكال **التقليد**، بالمعنى الذي شاعت به الكلمة في القرن التاسع عشر. كان **التقليد** يعني (في الواقع) ما هو أكثر من إغلاق باب الاجتهاد في مسائل الشريعة، وهو ما تمّ التواضع عليه في المرحلة الوسيطة المتأخّرة. فمع تعاظم التحدي الذي

طرحته الأساليب الأجنبية في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، بات **التقليد** (كموقف عقلي، فضلاً عن كونه موقفاً لاهوتياً) يشمل رفضاً واعياً لكلّ الأساليب الجديدة والأجنبية ثقافياً للغرب. أما الطرائق والأساليب القديمة، مهما كانت محلّ شكّ قانونياً، فإنّها كانت مُشرعنة بالجملة بوصفها عادة القدماء وعُرف الأسلاف. رفض عبده هذا التصوّر برمّته. كان بعض المصريين الرافضين لذلك يحاولون أن يصبحوا بالمحصلة نسخةً عن الفرنسيين المُحدثين. وقد أثارت جهودهم السطحية هذه احتقار كرومر. أحبّ محمد عبده زيارة أوروبا لاستعادة إيمانه بالإنسانية؛ غير أنّه لم يكن يقبل بكلّ ما يأتي من الغرب إلا إذا وافق معاييره الصارمة. فعندما رفض **التقليد** taqlîd والتقليد tradition، لم يرفضهما لصالح نزعة تغريبية تُحدّد ما هو مقبول، وإنّما لصالح مبدأ **الاجتهاد** (مرة أخرى، كما هو مفهوم بالمعنى الواسع): البحث الحرّ عما هو أفضل لكلّ زمان ومكان، ضمن القواعد المُقرّرة للبحث الفقهي وضمن المعايير الأخلاقية للإسلام. تأثّر عبده بعدد من المفكّرين الأوروبيين المحدثين، ولم يتأثّر بأحد كما تأثّر بـ [أوجست] كونت، الذي كانت فلسفته الوضعيّة تُعلي من شأن النزعة الموضوعية العلمية، حتى في تحليل الثقافات الإنسانية، والذي دعا أيضاً إلى نظام ديني جديد يُلبي الحاجات الإنسانية الثابتة، شريطة أن يكون متوافقاً مع العلم. غير أنّ محمّد عبده كان مقتنعاً بأنّ الإسلام هو من يُمكنه أن يُقدّم مثل هذا النظام الديني.

إنّ جزءاً من تأثير عبده مستمدّ من تأثيره الأخلاقي الشخصي: فقد حارب كافّة أشكال الخرافات والفساد باسم النزاهة والكفاءة والاعتماد على النفس، وقد تمكّن بفضل نباهته وفطنته من تحقيق مستويات عالية من الاستقامة والنزاهة في الأقسام التي تولّى إدارتها، وأسهم من خلال الجمعيات التطوّعية الحديثة في تجديد تقليد الصدقات المؤسساتية، بعد أن تعطّل إثر سيطرة الحكومة على الأوقاف. حتى في هذه الجهود، دافع عبده عن تجديدٍ يعتمد على أساليب المسلمين لا على أساليب البريطانيين؛ فقد أعاد تقديم مبادئ الاجتهاد في الفقه الإسلامي، بخاصّة عبر استحضار مبدأ **المصلحة** (أي العناية بالصالح العام) كمعيار لتطبيق **القياس**، على النحو الذي تطوّر عليه عند ابن تيمية مثلاً. غير أنّه لم يتخذ ذلك وسيلة لتبني

المعايير الأوروبية، وإنّما أخذ به كتطبيق حيّ للإسلام. حتى في المحاكم التي تطبّق القانون الغربي الحديث، كان ميّالاً إلى استعمال نفس المبدأ، بالتأكيد على حقّه بالاجتهاد واستعمال المصلحة، بغضّ النظر عن السوابق التقنية. وهكذا أمكن له أسلمة روح القانون الغربي الحديث. لعلّ تأثيره الأشمل كان يكمن في ردّه الاحترام إلى التراث العربي ـ المسلم الكلاسيكي، في جوانبه الأكثر تميّزاً، عند العرب ذوي المصالح والاهتمامات الأوروبية، جاعلاً منه [أي التراث الكلاسيكي] أساساً شرعياً بديلاً عن المجتمع الحداثي.

في المقام الأوّل، عمل عبده على إظهار مدى صلاحيّة الإسلام وراهنيّته كدين لمن تلقّوا تعليماً حداثياً. وقد كان لديه (ربما بتأثير معلّمه الفارسيّ، جمال الدين الأفغاني) تقدير كبير لمواقف **الفلاسفة** من السياسة ـ خاصة كما تمثّلت مع ابن خلدون ـ غير أنّه كان يأخذ الإيمان الإسلامي على نحوٍ أكثر جدّية. وقد اختار أن يتّبع الغزالي في موقفه من الوحي والمجتمع المسلم، منتقصاً لا من قيمة **التقليد** الفقهي فقط، بل أيضاً من قيمة نزاعات علم الكلام القديم، ومعتمداً على الشهادة المستمرّة والأكثر انفتاحاً لدى الأفراد ذوي الحساسيّة الروحيّة. كما أنّه تبعه في طريقة تلقّيه للعلم الحديث (إذا ما شابهناه بالفلسفة)؛ غير أنّ عبده كان بطبيعته أكثر إيجابية في حثّه القويّ على تلقّي هذا العلم، ومضى أبعد من الغزالي بالاعترف بقدرة العقل على البرهنة على الحقائق الأساسيّة؛ تبنى عبده وجهة النظر المعتزليّة القائلة بقدرة العقل القبْليّة على معرفة ما هو حسن، أي معرفة ما هو واجب على الله. تكشف تعليقات عبده في تفسير آيات القرآن عن إمكانيّة إعادة تأويل النصّ المقدّس بما يتلاءم مع الاحتياجات الحديثة؛ وتأويلُه جازمٌ وإن كان حذراً. استعاد عبده القول القديم بالـ «لا كيف»، ليؤكّد بأنّ جميع أشكال التشبيه الواردة في القرآن وغيرها من العبارات المريبة لا بدّ أن تُقبل كما هي من دون تصوّرٍ لما تعنيه هذه العبارات حقاً. وقد أدرك، كما فعل الشافعيّ قبله، بأنّ معاني الكلمات الواردة في النصّ لها وظائف تتعلّق بثقافة العرب في ذلك الزمن. وعلى الرغم من أنّه كان جريئاً في بعض الأحيان، مثل قوله بأنّ الجنّ ليسوا إلا الميكروبات، فإنّه لم يرَ ضرورةً لإدخال أيّ مبادئ جديدة جدّة جذريّة، مثل اعتناق مبدأ النسبية الثقافية التاريخية، الذي من شأنه أن يُشكّك بجميع

التصويرات التي يحملها النصّ المقدّس. إذاً، قام عبده بالسماح بقدر ما يلزم من تلقّي العلوم والتقنيات الحديثة، ضمن المسارات التي تشكّلت في مرحلة الإبداع العربي الكلاسيكية. في النهاية، أصبح عبده مفتياً للديار المصرية، فبات هو المفسّر النهائي للشريعة في مصر، وقد عمل بتؤدة ضمن سياق التقليد التاريخي، معتبراً إياه كافياً لتشجيع جميع النزوعات اللازمة لاستعادة ما يحتاجه القانون من قدرةٍ على التكيّف ومن همٍّ أخلاقيّ، وهي الصفات التي اتصف بها القانون في مرحلة تشكّله وتكوينه الأوّل.

ترافقت عودته إلى المرحلة الكلاسيكية من إسلام العرب في مسائل الدين مع عودته إلى نفس المرحلة في مسائل الثقافة الأدبية؛ فكان مثل السوريين المسيحيين في تعطّشه لبعث الكتب القديمة التي طال إهمالها، واستعادة العربية القديمة، التي كانت تُمثّل وسيط تداول هذه الكتب. كان أحد اهتماماته الكبرى هو إصلاح التدريس في جامعة الجامع الأزهر، حيث كان كبار علماء المشرق يتلقّون تعليمهم وتكوينهم. صحيحٌ أنّه لم ينجح في ذلك نجاحاً كبيراً، غير أنّه عرّف العديد من تلامذته هناك على تيارات الفكر الواسعة. وقد تضمّن ذلك ـ وربما هو الأهم ـ دراسة الأدب العربي الكلاسيكي العلماني، وبعض الموضوعات الغربية الحداثية. وقد رعى وعزّز مستوى رفيعاً من الصحافة الحداثية، غير أنّه أكّد بأنّها يجب أن تُصاغ بلغة عربية كلاسيكية قويمة (وقد كانت كتاباتُه مثالاً على النثر العربي الرشيق والبسيط، الذي يتوافق في الوقت نفسه مع قواعد النحو وأشكال المفردات القديمة).

القومية المصرية والقومية العربية

شعر محمد عبده (كما شعر المصلحون المصريون السابقون من قبله) بتعلّق حميم بمصر لذاتها. وكان تعلّقه بالتراث العربيّ الكلاسيكي في غالبه تعبيراً عن تعلّقه بمصر العربية، وإن كان في جزء منه استمراراً لاهتمامه بدار الإسلام بالعموم، وهو ما لم يتخلَّ عنه عبده منذ أيام اتصاله بالأفغاني واستلهامه منه. غير أنّ هذه الولاءات المتعدّدة والمختلفة قد لا تتناغم بسهولة ويُسر في عمليّة بناء الأمّة القومية. في النهاية، كان لا بدّ من أن تطفو إلى السطح المعضلات الكامنة في الانتماء إلى مصر، والنزعة العروبية

والإسلام في آنٍ معاً. ظهرت بعض هذه المعضلات في العقدين الأوّلين من القرن العشرين، عندما بدأ التشكيك على نحوٍ حادّ بالهيمنة الأوروبية العالمية، بالطريقة التي عبّرت بها رؤية كرومر عنها.

إذا كان عبده مستعدّاً للإقرار بمزايا بعض الإصلاحات البريطانية، فإنّ المجموعة المحيطة بمصطفى كامل كانت أقلّ حذراً وأكثر تأكيداً على ضرورة إنجاز أهداف ثورة عرابي، بطرد البريطانيين وإقامة حكومة دستوريّة في مصر على أساس التعاون بين العرب المسلمين والمسيحيين. بعد هزيمة روسيا على يد اليابان في عام ١٩٠٥ (وهو ما عُدَّ انتصاراً لـ «الشرقيين» على «الأوروبيين») اكتسبت النزعة القوميّة جرأة إضافيّة في العديد من بلاد المسلمين. ثمّ في عام ١٩٠٦، حصلت حادثة جعلت مجموعة مصطفى كامل قادرةً على حشد جميع المصريين خلفها؛ فقد تشاجر بعض الضباط البريطانيين، في أثناء صيدهم للحمام، مع بعض الفلاحين، الذين كان الضباط قد دخلوا أراضيهم من دون إذنهم، واحتدّ الشجار بينهم حتى قُتل ضابط وفلاح؛ قامت الحكومة البريطانية بشنق بعض الفلاحين وجلد آخرين عقوبة لهم. صُدِمَ المصريون لما رأوا البريطانيين يتصرّفون كالمستبدّين «الشرقيين»، فاندفع المقتنعون بقدرة المصريين على القيام بإصلاحاتهم من دون معونة البريطانيين وإشرافهم إلى تشكيل حزب وطني يخدم هذه الغاية. في الوقت نفسه، أدّت أزمة السوق العالمي، التي أثّرت على أسواق القطن، إلى إبراز مدى هشاشة هذا الازدهار ومحدوديّته. بحلول عام ١٩١٣، صعدت الجمعيّة التشريعية المصرية إلى المسرح السياسي، وبات بإمكان الأحزاب السياسيّة أن تتناقش فيها، وأن تتنافس حلولها السياسيّة من خلال الحملات الشعبية والجماهيرية.

في حرب ١٩١٤، اصطفّ البريطانيون في معقلهم المصريّ ضدّ الإمبراطورية العثمانية. تعاطف المصريون مع الإمبراطورية المسلمة التي يرتبطون بها اسمياً بدلاً من أن يتعاطفوا مع الإمبراطورية المسيحيّة التي تسيطر على بلادهم. من جانب آخر، بات العديد من العرب في الولايات العثمانية أكثر ريبة تجاه مستقبل الدولة التركية بعد ما أحدثته حركة تركيا الفتاة في الدولة العثمانية منذ ثورة ١٩٠٨. كان الإحياء الأدبي الذي ظهر بين السوريين المسيحيين قد وجد صدى واسعاً له بين المسلمين المتعلّمين،

خاصّة في سوريا، الذين كانوا يُطوّرون شعوراً مشابهاً لما ظهر في مصر من فخارٍ بالعظمة العربية، المرتبطة بالمرحلة العباسية الكلاسيكية. ظلّت الطبقات المتعلّمة مؤلّفةً بالأساس من عائلات «العلماء» التقليديين، الذين كانوا ميّالين للحفاظ على ولائهم للسلطنة العثمانية. ربّما كانت هذه الطبقات لترحّب بنوعٍ من اللامركزية في الإمبراطورية، مما قد يسمح للغة العربية أن تحظى بموقعٍ مكافئ للتركيّة كلغة للتعليم والإدارة، وربما يتحقّق ذلك عبر اتحاد فيدراليّ عربي ـ تركي على غرار الملكيّة النمساوية ـ الهنغارية. ولكن، لما كانت حركة تركيا الفتاة قد أحبطت أيّ نقاشٍ من هذا النوع، بدأ الناشطون بتشكيل مجموعات سرية، داخل الجيش وخارجه، بهدف تحقيق استقلال العرب. وقد منحتهم الحرب هذه الفرصة: في ١٩١٦، أقنعوا شريف مكّة ـ زعيم العائلة العربيّة التي تحكم المدن المقدّسة كوكيل عن السلطان وإن كان لها أتباعها المستقلّون هناك ـ بأن يتحالف مع البريطانيين، على إثر وعد البريطانيين بتحقيق الاستقلال للعرب، وأن ينادي بثورة عربيّة ضدّ العثمانيين في الحجاز.

كانت ظروف الحرب قاسية في كلّ مكان. في مصر، أدّى تركيز إنتاج القطن للسوق البريطانية إلى ما يُشبه المجاعة مع تناقص مصادر الغذاء. وفي سوريا، أدّت اضطرابات الحرب إلى مجاعة، تضاعفت حدّتها بسبب بطش حكومة تركيا الفتاة بالعرب المحتجّين. أسهم الثوار العرب في الحجاز إسهاماً مهمّاً في دخول البريطانيين إلى سوريا في ١٩١٧ ـ ١٨، وسُمح لهم باحتلال دمشق، حيث أُعلن ابن الشريف [حسين]، فيصل، ملكاً، وهو ما سرّ السوريين أيّما سرور. في كلّ مكان، كان الناس يرون في نهاية الحرب وما رافقها من تضحيات ومعاناة ميلاداً لحقبة جديدة من التحرّر. في أوروبا الغربية، كان المزاج عابقاً بآمال عظيمة بالديمقراطية والليبرالية، وانتقل شيء من هذا المزاج إلى بلاد العرب. غير أنّ الحكومة البريطانية في ذلك الوقت كانت تفكّر في خططٍ مُحافِظَة للمنطقة. فمع انهيار الوفاق الأوروبي، وتصارع القوى الأوروبية، انهار نظام الضوابط الأوروبية المشترك، الذي كان قد تطوّر تطوّراً كبيراً في المنطقة العثمانية. ولكنّ المنتصرين في الحرب لم يكونوا يتوقّعون أن تكون نهاية الحرب نهايةً للهيمنة الأوروبية، بل مجرّد ترتيب جديد سيكون في صالحها؛ فقد افترضوا بأنّ جميع المناطق

«المتخلفة» ستكون، ولو على نحوٍ غير مباشر، خاضعة لسيطرة إحدى الدول المنتصرة، فقاموا من ثمّ بتقسيم المناطق الخاضعة لهم إلى مناطق نفوذ مُحدّدة. وإذا كان ثمّة مكان لظهور دول عربيّة فيجب أن تتموضع ضمن هذا المُخطّط.

في المنطقة العربية الشرقية، سلّم المنتصرون بأنّ بريطانيا ستحتفظ بمصر وسودان النيل؛ فقد كانت مصر، مع قناة السويس، تعتبر منطقة أساسيّة لخطوط التواصل البريطانية مع الهند. أما الفرنسيون فقد مُنحوا وسط سوريا وشمالها، حيث كانت لهم مصالح متنامية من العمل التبشيري الكاثوليكي، خاصة في لبنان، حيث كان هذا العمل يتمّ بإشراف الفرنسيين وحمايتهم منذ المرحلة العثمانية. استولى البريطانيون على العراق بسبب أهمية منطقة الخليج العربي في الدفاع عن الهند، وبسبب مصالح البريطانيين في النفط هناك. وتقاسم الفرنسيون والبريطانيون منطقة الجزيرة [الفراتية] بينهم. كان البريطانيون يسيطرون بالفعل على المدن الساحلية في شرق الجزيرة العربية وجنوبها، وكانوا قد أداروا المفاوضات مع شريف مكّة، فكانوا يرون بأنّ كامل الجزيرة العربيّة داخلٌ في نطاق نفوذهم، باستثناء الساحل اليمني المطلّ على البحر الأحمر، الذي تمركز الإيطاليون فيه حفاظاً على مصالحهم هناك. كان من المُقرّر أن تخضع جنوب سوريا (فلسطين) إلى إدارة دولية، غير أنّ الحرب قد شهدت خروج الروس من اللعبة بفعل الثورة [البلشفية]، ووعد بريطانيا للحركة اليهودية الصهيونية بأن تسمح لها بتأسيس وطن قومي للمهاجرين اليهود، الذين يُريدون الهرب من حالة الدونية التي يعيشونها في أوروبا المسيحية، عبر تأسيس دولة يهودية في الأرض التوراتية. وهكذا أخذ البريطانيون فلسطين أيضاً لهذا الغرض.

عندما انكشفت خطة تقسيم الغنيمة بعد أن بقيت سرّاً دبلوماسياً، لم يكن العرب وحدهم من صُدموا، بل صُدم معهم الأمريكيون، الذين كانوا مقتنعين بدخول الحرب إلى الجانب الإنكليزي ـ الفرنسي معتقدين بأنّ انتصارهم يعني انتصاراً للديمقراطيّة والسلام الدائم القائم على حقّ الشعوب في تقرير مصيرها. غير أنّ الأمريكيين مالوا إلى الرضا عندما تمّ إنشاء عصبة الأمم في مؤتمر السلام في باريس، بديلاً عن نظام الوفاق الأوروبي، لتكون [أي عصبة الأمم] وسيلة لتنظيم الشؤون الدولية، حيث سيحقّ ـ كما يُفترض ـ

لجميع الحكومات المستقلّة غير الأوروبية أن تنضمّ إليها على السويّة ذاتها مع الحكومات الأوروبية؛ وعندما تمّ الإعلان بأنّ تقاسم النفوذ في البلدان المفتوحة سيكون وصاية مؤقّتة تحت تفويض من عصبة الأمم، إذ سيعمل البريطانيون والفرنسيون على قيادة الشعوب المتأخّرة إلى تحقيق الاستقلال (كان الكثير من الأمريكيين يعتقدون بأنّ البشريّة يُمكن أن تُقسّم إلى «أمم قومية» عديدة، على أنّ بعض هذه الأمم قد لا تكون مستعدّة لحكم نفسها بنفسها، ومن ثمّ فإنّها بحاجة إلى البقاء لبعض الوقت تحت رعاية حصيفة وحميدة من القوى «المتقدّمة» لكي تدخل في النظام الدولي الغربي الحديث بعضوية مساوية للآخرين). وهكذا انسحب الأمريكيون مما اعتقدوا أنّه كان مغامرة عابرة في الشؤون الدوليّة.

كان العديد من العرب يأملون بأن يحظوا بدعم أمريكي؛ فقد ذهب الملك فيصل من سوريا إلى باريس لكي يناشد العالم باسم مبدأ حقّ تقرير المصير في وجه الاحتلال الفرنسي؛ وقد أوضح سكان سوريا، خاصة في فلسطين، لبعثة التحقيق الأمريكية بأنهم لا يرغبون لا في الحكم البريطاني ولا الفرنسي، وأنّهم لا يريدون لأيّ جزء من سوريا أن يتحوّل إلى دولة يهودية، يغدو العرب فيها مواطنين أجانب. غير أنّ القوات الفرنسية والبريطانية استمرّت في احتلال الأجزاء التي تقاسمتها في الهلال الخصيب، مع أنّ الفرنسيين قد اضطروا لسحق مقاومة عربية فاعلة في دمشق، وكذا واجه البريطانيون ثورة مفتوحةً ضدّهم في العراق، ولم يتمكّنوا من قمعها إلا بصعوبة. أما في مصر، فقد توفي مصطفى كامل قبل الحرب، وتضاءلت قوّة حزبه، غير أنّ أتباع محمّد عبده، الذين آثروا عدم الانضمام إلى حزب كامل طوال وقت الحرب، قد باتوا قوميين عن قناعة؛ وعند نهاية الحرب، تولّوا قيادة الدعوة إلى استقلال مصر. كانت الحكومة المصرية الرسميّة عاجزة بلا قوة، غير أنّ سعد زغلول، وهو أحد تلامذة محمد عبده والأفغاني أيضاً، كان قد عُرف بإصلاحاته في الإدارات التي تولّاها، وكان قد شكّل وفداً مصرياً غير رسميّ بهدف تمثيل مصر في مؤتمر باريس للسلام، وقد عُرف بـ «الوفد». في عام ١٩١٩، قام البريطانيون بحبس أعضاء الوفد، وهو ما أشعل حالةً من الاضطراب والمقاطعة للبريطانيين في مدن مصر وقراها، حتى بات البريطانيون معزولين في القاهرة: كان المصريون في حالة تمرّد مفتوح.

وعندما لم يجد البريطانيون وسيلةً لاستعادة النظام، اضطروا لإطلاق سراح المعتقلين، وسمحوا للوفد بالسفر إلى باريس، ولكنّ ذلك لم يُحقّق شيئاً.

تلت ذلك مرحلةٌ من التسوية، حاول فيها البريطانيون والفرنسيون إقامة حكم عربيّ مستقلّ في مظهره، بأن يسمحوا للعرب بالمشاركة في حكم أنفسهم. أصبح فيصل، الذي خُلع في سوريا، ملكاً على العراق في ١٩٢١، شريطة أن يلتزم ببنودٍ تسمح للبريطانيين بتولي زمام السيطرة الفعلية؛ ولكنّ ثائرة العراقيين لم تهدأ. في النهاية، مُنح العراق في ١٩٣٢ استقلالاً رسمياً مع نهاية الانتداب، وانضمّ إلى عصبة الأمم (في مقابل التزامه بمعاهدة تمنح البريطانيين الحقّ بالوجود العسكري الجزئي وتمنحهم نوعاً من السلطة المطلقة غير المحدّدة بدقّة). أما في مصر، فقد قرّر البريطانيون ترك مصر وسودان النيل تحت ضغط مطالب الوفد. وعلى الرغم من أنّ نيل السودان كان تابعاً لمصر، إلا أنّ البريطانيين رفضوا تسليم السودانيين للغزاة المصريين السابقين، وحاولوا حسم المسألة في ١٩٢٢ عبر منح مصر من جانب واحد سيادة محدودة كمملكة لسلالة محمد علي، مع استمرار الاحتلال البريطاني. غير أنّ جماهير المصريين ظلّت وفيّة للوفد، الذي كان يكتسح الأغلبية البرلمانية في جميع الانتخابات، إلا تلك الانتخابات التي لا تقوم على الاقتراع العام؛ ومع ذلك كان التدخّل البريطاني ودسائس القصر الملكي تمنعهم في كلّ مرّة من إقامة حكومة برلمانية. احتاج الأمر إلى عام ١٩٣٦ لتوقيع معاهدة شبيهة بالمعاهدة التي وقّعت مع العراق، وقضت بأن يستمرّ الوجود البريطاني في قناة السويس، وأن تكون هناك سيادة مشتركة على سودان النيل، وأن تصبح مصر أيضاً دولةً عضواً في عصبة الأمم. في النهاية، حاول الفرنسيون إنجاز تسوية مشابهة في سوريا، بعد تقسيمها في البداية إلى دويلات صغيرة، تواجه بعضها البعض، وبعد أن عملوا على قمع العديد من حركات التمرّد فيها. وقد اقتطعوا لبنان الموسّع (الذي رسّموا حدوده ليكون ذا غالبيّة مسيحيّة، يُمكن للفرنسيين أن يأملوا ولاءها مستقبلاً) من الجزء الشماليّ من سوريا، وهو ما لم يحدث واقعاً إلا في عام ١٩٣٩. في ذلك الوقت، نشبت حرب جديدة. واحتاج الأمر إلى ما بعد الحرب لكي يُجبر البريطانيون الفرنسيين على منح الاستقلال للبنان «الكبير»، ولدولةٍ «سورية» ناقصة. أما فلسطين، وباستثناء شرقيّ الأردن (الذي أصبح إمارة

محميّة)، فقد ظلّت تحت الإدارة البريطانية المباشرة، على الرغم من رجاءات العرب ورفضهم المتكرّر لذلك.

في الجزيرة العربية، حافظ البريطانيون على سيطرتهم على الدول ـ المدن الساحلية، ولكنّهم تخلّوا عن شريف مكّة بعد أن رفض القبول بمعاهدة السلام التي صاغ البريطانيون شروطها؛ ثمّ سُمح لأحد محميي بريطانيا، عبد العزيز بن سعود ـ الذي أحيا الدولة السعوديّة التي أقامها أسلافه في وسط الجزيرة العربية ـ باحتلال المدن المقدّسة وتأسيس دولة سعودية جديدة على الجزء الأكبر من الجزيرة العربية. أثبتت القوة الوهابية الجديدة ـ وعلى الرغم من أنّها ظلّت عنيفة لبعض الوقت في اضطهاد الشيعة في شرق الجزيرة ـ أنها أكثر اعتدالاً من الدولة السابقة لها قبل قرن في الحجاز، وسرعان ما حظيت بالقبول والشرعيّة، بل والإكبار من قبل المسلمين السنّة في كلّ مكان. أما في اليمن، فقد أقام الشيعة الزيديّة، الذين خاضوا مرحلة طويلة من الثورات ضدّ العثمانيين دولة جبليّة معزولة يحكمها إمامهم.

كانت النتائج المعنوية التي ترتّبت على هذه الصراعات المحلية الكثيرة ذات وجهين: فمن وجهٍ أوّل، تمّ تقسيم الهلال الخصيب إلى وحدات سياسية مصطنعة على يد الأوروبيين، وانقسم الجزء العربيّ من الإمبراطورية العثمانية إلى سبعة أجزاء دون احتساب مصر، معظمُها بحدود مصطنعة تماماً، وإن كانت الدول التي تشكّلت خارج سوريا تمتلك أساساً طبيعياً بعض الشيء لقيامها. ومن وجهٍ ثانٍ، تعلّمت شعوب هذه المناطق جميعها تحت الضغط كيف تُثمّن العروبة التي تجمعها، بمسلميها ومسيحييها، وألا تثق بالحكّام البريطانيين والفرنسيين. في العراق، وفي مصر خصوصاً، اتصلت الروح الوطنيّة العربية الصاعدة بالممالك الجديدة (وإن لم تتصل بالضرورة بعائلاتها الحاكمة)؛ ولكنّها، في العديد من المناطق، بما فيها العراق، وخاصّة في الدول السورية ـ بمعزل عن السكان المسيحيين في لبنان ـ اتصلت أيضاً على نحوٍ مغمغم بالجسم الواسع من الشعوب الناطقة بالعربية، بحثاً عن هوية قوميّة أصيلة ضمن وحداتها السياسيّة، خاصّة في الأجزاء التي خلّفها التقسيم الإنكليزي الفرنسي لسوريا. في جميع الأحوال، لم يعد الشعور الإسلامي الواسع، بعد القَطيعة النهائية مع تركيا وبعد تجربة

تضامن الطوائف المختلفة ضدّ الأجانب شعوراً ملائماً، بل بات استمراره الفعليّ بين الشعوب المسلمة أمراً مُحرجاً.

تحويل الزراعة

كانت الحياة السياسيّة بين الحربين تبدو غير مجزية النتائج، بل ومسدودة الأفق، باستثناء بعض فورات العنف؛ فقد كانت رحى الحياة السياسيّة تدور في يد الطبقات المالكة. وعلى الرغم من الشعور العامّ بأنّ القرارات في مناطق النفوذ البريطانية والفرنسية كانت خارج سيطرة العرب، فإنّ الفوارق بين الأحزاب (أو قِل، الفصائل، وهي الحال غالباً) كانت تتمحور أكثر ما تتمحور حول الشخصيات لا حول القضايا الأساسية. في مناخ الإحباط هذا، أصبح معظم المنخرطين في السياسة فاسدي الذمّة. وقد ظهر ذلك في مصر، في حزب الوفد نفسه، في أعقاب وفاة سعد زغلول المبكّرة. ففي عام ١٩٢٨، كان خليفته وزعيم حزب الوفد [مصطفى النحاس] قد تورّط في فضيحة حول المحاباة في البلاط. وعلى الرغم من أنّ الوفد قد حافظ على دعم الفلاحين له حتى توقيع المعاهدة في ١٩٣٦، فإنّه قد خسر الانتخابات التالية خسارةً ثقيلة. غير أنّ منافسيه السياسيين قلّما كانوا أكثر منه مناعةً أمام الفساد. أما في العراق، فقد صعدت شخصيّة نوري السعيد بثبات، إذ شارك في الثورة على الأتراك، وصادق البريطانيين، وكان رسول الإصلاح من الأعلى إلى الأسفل، وكان نزيهاً غير فاسد، وقد صمد لوقت طويل أمام أشخاص بدوا أكثر قوّة منه لحينٍ من الزمن. ربما تكون سيطرته الشخصيّة التي استمرّت إلى ما بعد الحرب العالمية حتى عام ١٩٥٨ قد قلّصت من الفساد بدرجة من الدرجات، غير أنّ تفضيله للطبقات الثرية قد جعله محلّ ريبة عند القوميين الأكثر همّاً وإخلاصاً. لم تكن السياسة في تلك المرحلة تحمل وعوداً فوريّة، بل كانت عاطفيّة الطابع، وكان الاهتمام بها رائجاً في كلّ مكان.

غير أنّ العديد من المصلحين العرب كانوا واعين بأنّ الحياة الاقتصاديّة الحديثة هي جزء لا يتجزّأ من القوة الأوروبية، وكانوا (مثل أتاتورك وحركة تركيا الفتاة) متحمّسين بالأخصّ لظهور الصناعات والمصانع الحديثة. في فترة ما بين الحربين في سوريا، وفي مصر بالأخص، تطوّرت الصناعات

الجديدة، جنباً إلى جنب مع الخدمات البنكية المملوكة من المصريين، وكان ذلك بالأساس على يد أتباع محمد عبده، مع نيّة واعية بأن يكون هدف ذلك هو دعم النهضة القومية. أسهمت الصناعات الجديدة في زيادة نسبة الناتج القومي، بل وعوّضت إحصائياً عن خسارة الحرف الصناعية في القرن التاسع عشر. غير أنّ عدد العائلات التي انخرطت في هذا المجال كانت قليلة في الغالب بالنسبة إلى التزايد العام في عدد السكان. اضطر السكان الكثيرون في المدن لتولّي أعمال يدويّة لا تتطلّب مهارة عالية، كما أجبروا على العمل في مِهن خدمية، من العمل الوضيع أو البيع على الأرصفة، أو ظلّوا (خاصّة بعد الأزمة المالية العالمية في ١٩٣٠) عاطلين عن العمل، معتمدين على أقربائهم أو على العمل بالمياومة.

لأجل ذلك، ظلّ سكان الريف، زرّاع الأرض وأصحاب التجارات الرديفة في القرى هم من يشكّلون الجسم الأكبر من السكان؛ بل ظلّ كثيرٌ ممن استوطنوا المدن مُعلّقين بقراهم، وظلّوا يعاودون زيارتها في العُطل أو يستقرّون فيها عندما يكبرون في السنّ. وقد كان ذلك صحيحاً بصفة خاصّة في مصر، حيث ظلّت الصلة بين المدينة والقرية قائمة؛ فعلى خلاف الطابع الكوزموبوليتاني والمشرقي للمدن المصرية، حيث كان الطليان واليونان والأتراك يُشكّلون ما نسبته نصف السكان، ظلّ سكان القرى متجانسين نسبياً وظلوا على اتصالٍ مع ماضيهم من دون انقطاع؛ وحتى عندما كان الفلاحون يأتون للعيش في المدن، فإنّهم لم يكونوا يشعرون بالألفة معها. إنّ الأثر النهائيّ للحداثة على مصر هو أثر الحداثة على القرى: فلن تكون مصر أمّة حديثة إلا إذا أمكن تشكيل القرى في أمّة حديثة. ولهذا، اتجه المصلحون مع شيء من التردّد إلى حياة القرى: ما الذي تتطلّبه الأمّة الحديثة هناك؟

كانت مصر أبرز مثال مبكّر لتغيّر حياة القرى تحت تأثير الحداثة تغيّراً مصيرياً. وقد كانت الحالة المصريّة متطّرفة من جوانب عدّة. ولكنّها تُمثّل نفس القوى التي كانت فاعلةً في البلاد الإسلامية، ويُمكن أن تُدرس هنا بشيءٍ من التفصيل. إضافة إلى ذلك، فلما كان لمصر دور محوريّ بين العرب، فإنّ حياة الفلاحين فيها تكتسي أهميّة خاصة.

حتى قبل القرن التاسع عشر، لم تكن حياة الفلاحين المصريين حياة

ثابتةً لا تغيّر فيها: فقد ظهرت فيها مزروعات ومحاصيل جديدة كالذرة، وضروب من أسباب الرفاه كالقهوة؛ والأهمّ من ذلك ما شهدت من أنماط دينية جديدة، من تكاثر الطرق الصوفيّة ومجالس ذكرها وتركّز الشعور الشعبي بالاحترام لمرجعيّة خبراء الشريعة في الأزهر، وهي أمورٌ غيّرت من نمط حياة القرى مادّياً ومعنوياً[1]. ولكن منذ بداية القرن التاسع عشر، بدأت التغيّرات تؤثّر في القاعدة التي تنبني عليها علاقة الفلاحين بالأرض؛ فقد بدأت سياسات محمد علي في التدخّل العنيف والمتعسّف في الأرض الزراعية تصبح أكثر وضوحاً في ذلك الوقت من التغيّرات الأعمق التي شرع بها: أي توظيف الزراعة لغايات تجارية والتدخّل في نظام الريّ القائم على فيضان النيل سابقاً. فقد مثّل ذلك بداية عمليّة فردنة المبادرات الزراعية، وانهيار استقلال القرى الذاتي، وهو ما أكّد على الصلات المباشرة التي أقامها بين الجهاز الماليّ للدولة والقرى، على الرغم من النزوعات التي ظهرت منذ زمن محمد علي نحو العودة إلى نظام ذي طابع إقطاعي -iqtâ type؛ الأمر الذي سمح بحلول زمن الخديوي سعيد بترسيخ حقّ الملكيّة

---

(١) إننا لا نعرف إلا القليل عن التاريخ المبكّر لحياة القرى المصرية. إنّ كتاب هنري حبيب عيروط، **الفلاحون المصريون**، يُركّز على تشابه حياة الفلاحين المصريين في القرن العشرين مع حياة أسلافهم في الأزمنة الفرعونية، مستشهداً بالتشابه في بعض الأدوات المستعملة، وببعض التفاصيل، وفي الظروف الاجتماعية العامة لحياتهم انظر:

Henry Habib Ayrout, *The Egyptian Peasant* (translated from French [1938] by John A. Williams with revisions by the author [Boston, MA: Beacon Press, 1963]).

ولعلّ هذا الكتاب هو أفضل مقدّمة مختصرة حساسة متاحة بالإنكليزية حول الحياة المادية في القرى (والكتاب ضعيف فيما يخصّ الحياة الدينية والروحية)، غير أنّه ساذج على المستوى السيكولوجي والسوسيولوجي، بالأخص في تأكيده على عدم تغيير **الفلاّح**. إنّ هذا الثبات وعدم التغيير كما يصفه ينطبق على العديد من المجاميع الفلاحية الأخرى؛ غير أنّ المادة الرئيسة لوصفه لا تنطبق إلا على الفلاحين منذ زمن محمّد علي، وإذا بالغنا في التوسّع، فإنها قد تنطبق عليهم منذ زمن دخولهم في الإسلام. إنّ ما أبرزه عيروط هو التماثل النسبي في حياة القرى المصرية، مقارنةً على سبيل المثال بسوريا. للمزيد حول تطوّر حياة القرى المصرية في القرن التاسع عشر، انظر:

Gabriel Baer, "The Dissolution of the Egyptian Village Community," *Welt des Islams*, no. 6 (1959-1961), pp. 56-70.

وحول القرن العشرين، انظر:

Jacques Berque, *Histoire sociale d'un village égyptien au xxe siècle* (Paris; The Hague: Mouton et Cie, 1957).

وهو واحد من دراسات نافذة عديدة للمؤلّف حول هذا الموضوع، إذ يتناول على وجه خاص الملاحظات حول إحدى القرى الكبرى، ويُتبعها بتحليل موسّع معتمد على هذه الملاحظات المُشاهَدة.

الفردية للأرض[٢].

بحلول زمن الخديوي إسماعيل، أصبح القطن هو المحصول الرئيس، وكانت أسعار القطن في أوروبا هي المُحدّد الأكبر لمقدار الازدهار في مصر. تمّ إنجاز الانتقال من الاعتماد على فيضان النيل الدوريّ إلى آليات الريّ الدائمة على نحوٍ متقدّم وكفؤ، واكتمل معه تطوّر الأرض الزراعية: فقد انتفى الخوف القديم من شحّ الأيدي العاملة مع زيادة عدد السكان، وتمّ استغلال جميع الأراضي المهملة. وفي ظلّ الحكّام التغريبيين، أدّى ذلك إلى رسوخ مبدأ الملكية الشخصية للأراضي؛ أي إنّ حيازة الأراضي باتت مسألة تتعلّق بالعملية القانونية الفردية المرتبطة بالمحاكم المدنية، بدلاً من أن تكون شأناً داخليّاً تحكمه تواضعات القرى. منذ عام ١٨٥٨، بدأ التعامل مع الأراضي في المحاكم مثل أيّ ملكيّة خاصة أخرى. خسرت القرى مسؤوليّتها الجماعية المشتركة (باستثناء العمل بالسخرة، وهو ما كفّ عن كونه عملاً جماعياً مشتركاً تحت الحكم البريطاني)، وبات كلّ فلاح مسؤولاً مسؤوليّة مباشرة أمام الحكومة عن أرضه وضريبتها. في ظلّ هذه الظروف، بدأت تنمو منذ عهد إسماعيل طبقة من المالكين الغائبين عن أراضيهم والذين يعيشون في المدن، ولم يكن هؤلاء قد حصلوا على أراضيهم (كما هي الحال سابقاً) عن طريق إقطاع الدولة لهم إياها، وإنّما عن طريق حبس الرهن أو شراء الأراضي من غيرهم من المالكين. وربما يكون الأهم هو ظهور طبقة جديدة من المالكين الوسطاء، من العائلات الميسورة في الريف، التي لا تتمايز عن بقية الفلاحين إلا بمقدار ثروتها، إلا أنّها باتت الطبقة التي يُعيّن عمدة القرية منها، وباتت ترسل أبناءها للبحث عن الوظائف في المدن. مع ذلك، كان تأثير الحداثة على المدن

---

(٢) يظهر هنا بوضوح مدى عدم ملاءمة مصطلح «الإقطاع الأوروبي feudal»، الذي كثيراً ما استُعمل بدلالته الماركسيّة الفضفاضة (أي للدلالة على كلّ ما هو سابق للرأسمالية) في معظم البلاد الإسلامية، أينما وُجدت أشكال كبرى من حيازة الأراضي. لم يكن **الإقطاع** iqtâ ولا العزبات الشخصية الكبرى إقطاعيات fief بالمعنى الذي تطوّر في العصور الوسطى الغربية من أشباه دول عسكريّة تابعة. وإذا ما كان لنا أن نستعمل الكلمة أصلاً، فإنّ تطبيقها يجب أن يقتصر على نوعٍ واحد من ترتيبات حيازة الأراضي، ولا يُمكن تطبيقه على الاثنين معاً [أي النوع الذي ظهر في أوروبا العصور الوسطى والنوع الذي ظهر في البلاد الإسلامية]، إذا ما أردنا إبراز هذه التحوّلات؛ إلا إذا ما استعملنا المصطلح بالدلالة الماركسية الدقيقة والصريحة، وهو الاستعمال الذي قلّما يقتصر الكتّاب عليه.

أسرع وأكبر بكثير، وكانت الفجوة الثقافية التقليدية بين القرى والمدن تتسع وتكبر.

منذ زمن إسماعيل فصاعداً، ظهرت ضغوطات جديدة. فسابقاً، كان ثمّة شحّ في الأيدي العاملة، وكانت السلطات تحاول تثبيت الفلاحين في الأراضي الزراعية؛ أما الآن، فقد بات عدد السكان يزداد ازدياداً مطرداً، وأصبح ثمّة نقص في عدد الأراضي المطلوبة، حتى بات أقصى مطمح الفلاح هو الحفاظ على أرضه. في البداية، ظلّ هذا الضغط تحت السيطرة عندما اكتملت الأعمال الهندسية في عهد الخديوي سعيد؛ فقد أدّى تنظيم الريّ الدائم إلى مضاعفة إنتاج الوحدات الزراعيّة مرتين أو ثلاثاً، واستقرّ ذلك في كلّ مكان مع نهاية القرن. غير أنّ نتائج الريّ الدائم لا يُمكن أن تُضاعف مرّة أخرى؛ ومع نهاية المجاعات والأوبئة، استمرّ عدد السكان بالتضاعف. ولكنّ الريّ الدائم لم يكن قادراً على توزيع الطمي المُفيد للتربة من النيل، ولم يكن يترك فرصة للتربة لتجفّ وتحظى بالتهوية المطلوبة، فكان بالتالي يُهدّد بإضعاف خصوبة تربة مصر الغنية. استعمل الفلاحون روث الحيوانات لمواجهة هذا الخطر، غير أنّهم لم يتمكّنوا من علاج الأمراض الطفيلية التي كانت تمتصّ قوّة الذكور، الذين يعملون في الماء لأوقات طويلة. وهكذا بدأ ازدهار الريف، الذي نشأ عن الزراعة الجديدة والذي كان ملحوظاً بشدّة في ظلّ حكم البريطانيين، بدأ بالتدهور والتراجع.

في القرن العشرين، تزايدت الضغوط على الأرض الزراعية تزايداً كبيراً؛ عاد الفقر إلى الأرياف أشدّ وأنكى مما كان. بالتزامن مع ذلك، بدأت نفس القوى التي أدّت إلى اضطراب التوازن داخل القرى بتقريب المسافة بين حياة القرية والمدينة، بطريقة جديدة هذه المرة؛ فقد أسهمت الضغوط على الأرض الزراعية في توسيع منظور الفلاح إلى ما وراء قريته. باتت العائلة النووية بحاجة إلى فدانين اثنين لاستمرار حياتها. ومع تركيز الأراضي في حيازات كبيرة، باتت نسبة كبيرة من الفلاحين عمّالاً من دون أراضٍ في العزبات، التي كثيراً ما تأسّست كـ «مدن شركات» بمعزل عن روابط الأمان الاجتماعي التي تعرفها القرى، أو بات الفلاحون يعملون لدى مالكين أصغر. أما من امتلكوا أرضاً خاصّة بهم، فغالباً ما كانت أراضيهم ذات رقعة صغيرة. ولكن، حتى بمعزل عن تركيز الملكيّة، فإنّ عدد السكان في فترة ما

بين الحربين قد تضاعف إلى درجة لم يعد من الممكن معها لكلّ من يريدون العيش من أرضهم أن يفعلوا ذلك. ولما بات الكثير من الفلاحين فائضاً لا تحتاجه مزارع عائلاتهم، إذ إنّهم يستهلكون الغذاء من دون أن يزيدوا في الإنتاج، فإنّهم بدؤوا بالذهاب إلى المدن، الرجال منهم خاصة، ليعملوا بالأجرة. وكانوا يظلّون دوماً على اتصال بقراهم، ويعودون إليها متى أمكنهم ذلك.

في بعض الأحيان القليلة، كان الشبان الفقراء، الذين جمعوا بعض المال من العمل في المدن، هم من أدخل التقنيات الزراعية الجديدة إلى القرى، التي أسهمت مزيد إسهام في انهيار التجانس في حياة القرى وفي عزلتها عن المدينة؛ ولكن في أكثر الأحيان كان الفلاحون الأثرياء، من طبقة العُمدات، والذين كانوا يملكون مساحات أوسع من الأراضي الزراعية، هم من أدخلها. حتى قبل حرب ١٩١٤، كان اكتمال أنظمة الريّ الدائم قد تسبّبت بانهيار الأنماط الجماعية المشتركة القديمة من استعمال المياه. باتت كلّ عائلة تعمد إلى وضع مضخّة خاصة بها في قنوات الريّ، التي لم تعد تفيض من تلقاء نفسها؛ وبات بإمكان العائلات الثرية أن تحظى بأفضليّة في ذلك. في فترة ما بين الحربين، تطوّرت أنواع المضخات، وباتت أكثر غلاءً؛ ومن ثمّ فقد أسهمت تجارة المياه في زيادة الفوارق بين الأثرياء والفقراء. في الوقت نفسه، ضعفت أشكال طحن الدقيق الجماعية بعد أن كانت العائلات تشترك بالسوية فيها، وذلك لصالح الماكينات الحديثة في المخابز الخاصّة، التي يُمكنها أن تقوم بهذا العمل بتكلفة أرخص، وقد أسهمت هي الأخرى في فتح الطريق أمام صعود طبقة رجال الأعمال الريفية.

حياة مجتمع القرية قيد المساءلة

في سياق هذه التغيّرات، بدأت الأشكال الثقافيّة التي تعبّر عن الحياة الجماعية المشتركة لأهل القرية بالتنحّي لصالح أنماط مستقاة من حياة المدينة، وهي أنماط تمنح الأولويّة لأسرة الفرد النووية، وتقلّل من دور أشكال التضامن الجماعية في حياة القرية. دخلت أنواع جديدة من الخضراوات إلى قائمة طعام القرى منذ القرن التاسع عشر. باتت هذه الخضراوات (البطاطا والطماطم) شائعةً، وتزايد استعمال القمح والرز، كما

تزايدت وفرة اللحوم لمن يستطيعون تحمّل تكلفتها. في المقابل، هُجرت بعض وصفات الطعام القديمة، خاصة في القرى الكبيرة. على مستوى اللباس، تمّ الحفاظ على نفس التصاميم الأساسيّة، غير أنّها باتت أكثر أناقة. في الخمسينيات على الأقل، درج الرجال على ارتداء الملابس الداخلية، وباتت ملابس النساء أضيق بعض الشيء، كما شاع ارتداء الأحذية (للحماية من الأمراض). باتت بيوت الميسورين أجمل بناءً، وبات لبعضها أدوارٌ علوية، كما تزايدت أهميّة الأثاث (أحياناً إلى درجة تضاءلت معها أهميّة مجوهرات المرأة على جهاز العروس أو لزينتها الشخصيّة).

وعلى الرغم من أنّ معظم أهل القرى ظلّوا على ولائهم للإسلام، ومعه لمجموعة من الخرافات التي تسود القرى، إلا أنّ تغيّراً قد طرأ على الوزن النسبي للعناصر الدينية؛ فقد تراجع الإقبال على الطرق الصوفية. ظلّت العبادة حول قبور الأولياء المحليين شائعة وقويّة (ربّما تراجعت عبادة أولياء المناطق الذين توجد مزاراتهم في القرى الأخرى)، إلا أنّ الأخويات الصوفيّة وجلسات الذكر التي تعقدها قد اختفت أو كادت. لا يعكس هذا التغيّر ظهور أخويات دينيّة جديدة ذات توجّهات طهوريّة وحسب، بل يعكس أيضاً مزاج الأزهر، الذي ظلّ مركزاً قويّاً تعترف القرى بمكانته الفكرية والعلمية. منذ القرن التاسع عشر، كان الأزهر قد بدأ يعتني بالجانب الشريعي من الإسلام على حساب الطرق الصوفية. وكما حصل سابقاً في المدن، بدأت الجوانب الأقلّ التزاماً بالشريعة بالخفوت في حياة القرى الثقافية، مثل أشكال الندب والنواح المفرطة في الجنازات. كانت نتيجة ذلك هي تخفيض حضور الجوانب الأكثر عاطفيّة، وبالتالي الأكثر جماعيّة، من الدين. ومع تراجع دور العواطف في العبادة، بدأ استثمارها سياسياً. منذ زمن حركة مصطفى كمال أتاتورك القومية، بات الفلاحون واعين بإمكانية توجيه الفعل السياسي لقادة المدن لصالح احتياجاتهم. في ١٩١٩، اضطلعت القرى بدور نشيط في مقاومة البريطانيين؛ شاع دعم الوفد في العشرينيات. وبعد ١٩٣٦، مع انحسار شعبية الوفد، حظيت بعض الأحزاب الصغرى بفرصتها. كان الأمر يبدو كما لو أنّ الأحزاب السياسية الوطنية، التي غالباً ما تماهت مع خطوط التنافس بين العائلات، قد امتصّت المشاعر القويّة للفلاحين الساخطين دوماً، حتى لو تبرأ علماء الشريعة منها وأنكروها.

لعلّ النتيجة الأكثر خطورة لزيادة تتجير commercialization حياة القرية كانت تراجعَ كلّ ما من شأنه أن يمنح القرويّ شعوراً بأنّه جزء من حياة مشتركة أكبر. اتخذ تزايد عدد السكان شكل توسّع حجم القرى القديمة بدلاً من زيادة عددها، بحيث بدأت القرية الواحدة تصبح كبيرةً على نحوٍ يكسر الطابع الشخصي لعلاقات القرية (وصل تعداد بعض القرى إلى ١٥ ألف نسمة، مع محافظتها على مظهرها الزراعي). إضافة إلى ذلك، حتى داخل القرية نفسها، بدأ يغيب النمط القديم من الأحياء المغلقة ذات النهايات المسدودة الكثيرة، والتي تقلّ فيها الصلات بين حيٍّ وآخر، وحلّت محلّها شوارع طويلة تمتدّ عبر الأحياء وتفتحها على بعضها البعض، على الأقل في القرى الكبيرة. في الوقت نفسه، اختفت المساحات المفتوحة المحيطة بالقرية بسبب الحاجة المتزايدة إلى الأراضي الزراعية. وباتت المراسم، التي كان يشارك بها كافّة أهل القرية في هذه المساحات المفتوحة، تُعقد في شوارع القرية المختلفة. وبالمثل، قلّت المشتركات بين المجموعات العائلية في الأحياء المتماسكة: فالقانون المستلهم من حياة المدينة، الذي أصرّ على فتح الشوارع لتسهيل الوصول إلى كلّ مكان، قام بقمع النزاعات داخل القرى، وفقدت العائلات البارزة القديمة (التي تفتّت الكثير منها إثر الاضطرابات المالية التي عصفت بها في العشرينيات) شجاعتها وبراعتها القتالية القديمة. كان رجال مجموعات العائلات معتادين على تناول وجبات الطعام المشتركة في التكايا العامة؛ غير أنّ عدد التكايا قد قلّ، وبات الرجال يأكلون غالباً في بيوتهم مع عائلاتهم، على الأثاث الجديد (إن توفّر). أما للأشخاص الأكثر طموحاً، فقد كان الأزهر، بروابطه الوثيقة مع عائلات القرى القديمة، مقصداً لمن يُريدون الدخول في المسارات المهنية، بعد أن تمّت إضافة عدد من التخصصات العلمانية إليه؛ وفي الأزهر وغيره، كان يُنظر إلى النجاح بوصفه نجاحاً للفرد لا للعائلة. بل وتمّ الاستغناء عن شاعر القرية الذي كان يُغني (غالباً بموهبته الشخصية) في الأحداث الجماعية من الأعراس والوفيات والنزاعات، وحلّ محلّه ما يُقدّمه الراديو من أمور ليست شخصية وعالمية فحسب بل وسياسية.

في مرحلة ما بين الحربين، تزايد استهلاك الشاي المعتق القويّ تزايداً رهيباً، مقارنة بالمشروب الأقدم، القهوة الأقلّ تعتيقاً وقوّة. اشتكى الخبراء

من أنّ قدراً غير متناسب من دخل العائلات الفقيرة كان يُصرف على الشاي، وهي عادة خلّفت نتائج كبيرة على نظام التغذية؛ وكثيراً ما تروى القصص عن الفلاحين الذين خسروا ما بقي لهم من أراضيه بفعل هذا الانغماس في شرب الشاي. في الوقت نفسه، انتشر الحشيش المفتّر، الذي ظلّ مستعملاً في المدن لوقت طويل في دوائر محدودة، وشاع في القرى على الرغم من المحاولات الحكومية لمنعه؛ وقد أصبح مرافقاً معتاداً للسهرات الاجتماعيّة بين الذكور المقتدرين.

بحلول زمن حرب ١٩٣٩، أصبح الكثير من الأشخاص النابهين في المدن أكثر وعياً بإمكانية تطوير أنماط الحياة في القرى من خلال مناهج أكثر عمقاً من تلك التي تمّ تجريبها. في القرن التاسع عشر، حاول الإصلاحيون فرض نظام قانوني على الطراز الفرنسي، جزئياً بهدف ضمان مكانة الفرد، ولكنّه كان غامضاً بالنسبة إلى الفلاحين، وكثيراً ما أدّى إلى زيادة الظلم بدلاً من ردعه. إنّ أيّ تحسين حقيقي يجب أن يكون أكثر تبصراً بواقع القرى. مرة أخرى، تمّت إضافة محاصيل وأطعمة جديدة إلى المائدة، وتمّ قبولها، ولكنّها لم تُحدث تغييراً عميقاً. يجب أن يكون التحسين شاملاً، ويجب أن يتمّ التخطيط له بقدر أعلى من المعرفة مما كانت عليه الحال سابقاً؛ فحتى مع التشجيع على التعليم، كان العديد من الفلاحين يتعلّمون القراءة والكتابة في المدارس الابتدائية، ثمّ ينسونها حين لا يحتاجون إلى استعمالها في الحياة اليومية. لا بدّ إذاً من برنامج شامل، يُنظّم التعليم بما يُلائم حاجات القرية، وينشر العيادات الصحية والتدابير الوقائية مثل توفير المياه النظيفة، ويدرب القرويين على الأساليب الزراعية ليزيدوا من محاصيلهم، ويوفّر مراكز لتعليم البالغين ونشاطات مجتمعية لتغيير نظرة الفلاح المتشكك وغير المغامر. بالطبع، قاومت القرى في البداية تجريب أيّ شيء جديد ينطوي على هامش مخاطرة ولو ضئيلاً، كما قاومت أيّ شيء مدعوم من الحكومة، التي تعلّم أبناء القرى جيلاً فجيلاً أن يتعاملوا معها بوصفها العدو الرئيس؛ إذ هي التي تحثّهم على إنتاج المزيد من المحاصيل لتأخذها منهم في نهاية الأمر. إذا ما كان لبرنامج شامل أن ينجح بفعالية، فإنّه يتطلّب مشاركة الشبّان الذين تعلّموا في المدينة، وفهموا الاحتياجات الكبرى، ويتطلّب من هؤلاء الشبّان أن يتحلّوا بشيء من التفاني الشخصي ليُخفّفوا تعصّب أهل

القرى تدريجياً. بالطبع، كان المتفانون قلّةً: كان القضاة والمدرسون والأطباء الذين ترسلهم الحكومة إلى القرى غالباً يتخلّون عن أيّة أهداف مثاليّة، بمجرّد أن يواجهوا مقاومة أهل القرية وتجهمهم، لكي يجعلوا إقامتهم بينهم مريحة ومربحة قدر الإمكان[٣]. كانت النتيجة إحباطاً عاماً بين أولئك الذين يأملون بإصلاح حياة الفلاحين التي ظلّت تزداد بؤساً.

الإصلاح والثقافة القومية

كانت هذه المشكلات تتطلّب إخلاصاً مماثلاً لذاك الإخلاص الذي أظهره المبشّرون المسيحيون، أو الذي ظهر مؤخّراً عند الكوادر الشيوعية: الشعور بمهمة، تقوم على أفكار واضحة حول ما يجب أن تصبح عليه الحياة الوطنية/ القومية؛ أي إنّ هذه المشكلات كانت تتطلّب نوعاً من الأيديولوجيا، وهو ما يتضمّن بالضرورة الوصول إلى ترتيب ما، إثباتاً أو نفياً، مع التراث الثقافي الماضي وقيمه ومُثُله. كان مثل هذا التوجّه الثقافي ضروريّاً للشبان المتعلّمين الذين يعملون في القرى، وللقرويين أنفسهم، الذين انهار الأساس المحلّي الذي تقوم عليه تكامليّة حياتهم. في ظلّ ظروف ذلك العصر، كان لا بدّ من التركيز على نموذجٍ قوميّ ما، بمنح النزعة القوميّة محتوى ثقافياً.

كان الحلّ الذي مثّله أتاتورك في الجمهوريّة التركيّة حلاً واضحاً بمعنى من المعاني. فقد كان الاقتراح التركي هو أنّ على الشعوب، إذا ما أرادت أن تنخرط بفعاليّة في العالم الحديث، أن تتبنّى أساليب الشعوب التي اجترحت الحداثة بالجملة، وأن تتمثّل أساليبهم قدر استطاعتها. يجب على الشعوب أن تتغربن، بمعنى أن تنضمّ إلى الغرب الحديث. ولكن، لم يكن من الواضح ما إذا كان هذا الحلّ وافياً حتى في تركيا. كان السكان الأتراك فقراء؛ ولكنّهم لم يكونوا يُعانون من ضغط الكثافة السكانية الذي تعانيه

---

(٣) ثمّة رواية تشرح هذا الإحباط، بطلها رجلٌ حساس من المدينة يُعيّن للعمل في الريف، وهي رواية توفيق الحكيم، **متاهة العدالة**. انظر:

Tawfik al-Hakim, *The Maze of Justice*, Anglicized by A. S. Eban (London: Hansons Books, 1947).

ثمّة تقرير مقابل حول مشكلات الإصلاح في قرية تركية ـ في لحظة تاريخية متأخّرة بعض الشيء ـ في عمل:

Mahmut Makal, *A Village in Anatolia* [1950], translated by Wyndham Deedes [London: Mitchell and Co, 1954)].

مصر، كما أنّ سكان تركيا كانوا أكثر تجانساً في زمن قيام الجمهورية، فكانوا بالتالي وسط ضغوط أقلّ من المصريين. أما في ظلّ الضغوط الحاضرة في مصر، فقد ظهرت صعوبات الحلّ التغريبي الخالص منذ البداية. ولكن، حتى في القرى، لم يكن من الممكن تصوّر خيار الاعتماد على الحياة الثقافيّة للماضي كما هي من دون تغيير؛ ذلك أنّ أنماط الماضي قد انهارت حتى في القرى، ولم تعد حلولها مُرضية للناس.

في أيام محمد عبده، كانت الطبقات الفكرية منقسمة إلى قسمين: أصحاب العمائم ـ أي العلماء التقليديون الذين يُمثّل شيوخ الأزهر الصورة النمطيّة عنهم، والذين يُمثّلون خيار الاستمراريّة مع الماضي ـ وأصحاب الطرابيش، التي باتت ترمز منذ عهد محمود الثاني إلى النخبة الحديثة، من صحافيين وخريجين من المدارس ذات الطراز الحديث، والذين يُمثّلون النزعة التغريبية. كان أتباع محمد عبده غالباً من الفريق الثاني؛ غير أنّهم لم يكونوا معنيين بالتغريب وحده، بل بالبناء أيضاً على قيم الماضي: فقد اتفقوا على أهميّة إصلاح حياة المسلمين العرب، التي يجب أن تعود إلى الأزمنة العباسية الكلاسيكية. ولكن، حتى وسطهم، كانت الحلول المقدّمة متنوّعة تنوّعاً هائلاً وجذرياً.

قاد بعض أتباع عبده حركةً، انتشرت لاحقاً عبر البلاد العربية ووصلت إلى ماليزيا: وهي الحركة «السلفية»، التي قادها «علماء» يأملون بإعادة تأكيد إسلام أهل الشريعة الأرثوذكسي، متحرّراً من التصوف التقليدي ومن الخرافات الشعبية. وقد كانوا يأملون بأن يستعملوا الوسائل الحديثة لغاياتهم الخاصة: الطباعة والصحافة، ومؤسسات الدعاية السياسيّة، والأعمال الخدمية. في الغالب، كانت الحركة السلفيّة ترى بأنّ الوحدة التي يجب أن تحظى بالولاء الاجتماعي هي الحاضرة الإسلامية كلّها وإن مالوا إلى تعظيم دور العرب بوصفهم ورثة الرسالة المحمّدية وحرّاسها، وبوصفهم المسلمين بامتياز. وهكذا، فإنّ دعوتهم إلى الجامعة الإسلاميّة، القائمة على اتحاد فيدرالي تكون العربيّة هي لغته العامّة، كان يعني في الغالب نوعاً من الوحدة العربية القوميّة القائمة على أساس إسلامي. كانت هذه الحركة حذرة من أيّ تغييرات اجتماعيّة راديكالية. في النهاية، وجدت هذه الحركة نفسها متعاطفةً وقريبة من الحركة الوهابية في شبه الجزيرة العربية، بصورتها الأكثر تصالحيةً

التي سادت في القرن العشرين، مكرّسة نفسها لاستعادة حياة الشريعة النقية، مع تكييفها بالتقنيات الحديثة، إنّما بالحدّ الأدنى من التنازل أمام الأفكار الحديثة حول العلاقات الإنسانية. في ظلّ الاحتياجات الحديثة والنزعة العروبية العابرة للأديان في مرحلة ما بين الحربين، وفي ظلّ تزايد التوتّر الاجتماعي في مصر، فقدت هذه النظرة شعبيّتها.

في الجانب الآخر، كان العديد من أتباع محمد عبده وأصحابه مهتمّين أكبر الاهتمام بالإصلاح الاجتماعي بالمعنى الغربي الحديث، إلى درجة أنّ اهتمامهم بالثقافة العربية القديمة، بل وبالإسلام، قد تراجع إلى الحدّ الأدنى. من بين جملة القضايا التي نادوا بها، قاد قاسم أمين هجمةً على الفصل الاجتماعي والقيود التي تعاني منها نساء الطبقات العليا، مُطالباً بأن تؤدّي النساء دوراً مساوياً لدور الرجال في المجتمع. وعندما تعرّض للهجوم إثر انتقاده الأوّل [في كتاب «**تحرير المرأة**»] المعتدل والتقي للموقف التقليدي من هيمنة الذكر، واتُّهم بالمروق من الدين، جاء ردّه في كتاب أكثر جذريّة [كتاب «**المرأة الجديدة**»] مؤكّداً فيه أنّ عظمة أيّ ثقافة تُقاس بالمستوى الثقافي لنسائها، فهنّ معلّمات الأطفال ومهذّبات الرجال. وهنا، ذهب قاسم أمين بعيداً في الحطّ من شأن الثقافة العربية الكلاسيكية بوصفها أدنى من الثقافة الغربية الحديثة، من هذا الجانب على الأقل. تعالت الأصوات إعجاباً وتنديداً بأفكاره. ولكن، في مرحلة ما بعد الحربين، عندما راجت النزعة النسوية في أوروبا الغربية، قامت مجموعة من النساء المصريات، اللواتي عدن من مؤتمر نسوي في أوروبا، بخلع حجابهنَّ علناً. وسرعان ما اقتحمت نساء الطبقات العليا المهن الرجالية واضطلعن بدورٍ نشيط في المجتمع.

أما في القرى، حيث لم يكن الحجاب منتشراً أصلاً، فلم تكن للحركة تأثير مباشر. كان السؤال هناك هو: ما هو مصدر استلهام المعايير الثقافيّة التي يجب على أساسها إعادة بناء مصر، أي مصر القرى؟ لا بدّ أن يعتمد ذلك في النهاية على ما تُفصح عنه المُدن من خيار. في ظلّ الاستعصاء السياسي، كان الأدب هو من حمل هذه القضايا، وفيه دارت رحى معاركها. وقد انعكست هذه القضايا في الواقع على تطوّر الأدب نفسه، الذي تمزّق بين الأشكال القديمة، التي لا تلبّي المطالب الحديثة، وبين الأشكال الحديثة، التي لم يكن الكتّاب ولا القرّاء مستعدين لها. إن كان تحقيق صورة

المستقبل المشرق مرهوناً بإصلاح التراث القديم وإحيائه، فلا بدّ من تحقيق ذلك من خلال وسيط أدبي مشترك. في الواقع، إن كان على المجتمع العربي بأكمله أن يعيد تأكيد وعيه من دون الانقسام بين الفرق والطوائف، وبين المسلمين وغير المسلمين، فإنّ إحياء الأدب، بالمعنى الواسع للكلمة، ربما كان أكثر أهميّة من إصلاح الدين: إذ إنّ الأدب كان مفتوحاً لمشاركة العرب المسيحيين واليهود إلى جوار المسلمين، وقد شاركوا فيه بالفعل. غير أنّ إحياء الأدب العربي الكلاسيكي كأساس للحياة الثقافيّة الحديثة كان يتضمن فيما يبدو تناقضاً على مستوى اللغة المستعملة نفسها، هذا قبل أن يلج المرء إلى المستويات المتعلّقة بالشكل والنوع الأدبي المستعمل.

تحديث العربية الفصحى

حتى في الغرب الحديث في القرن التاسع عشر، ما إن باتت مشاركة الجماهير في ثقافة أعلى ذات طابع حضري مطلباً ضرورياً للحياة الصناعية الجديدة، حتّى بدأت عمليّة واعية من تبسيط اللغة وتنقيتها من التعقيدات الغريبة عن الأسماع (مثل التخفيف من اللاتينية المفرطة في اللغة الإنكليزية). ولما باتت كلّ قوميّة تؤكّد على استقلالية حياتها الثقافيّة، فإنّها باتت تتطلب لغة أدبيّة مُقعّدة، تكون أقرب ما يكون إلى اللهجات المحلية المحكية لشعبها؛ ولم تعد تجرؤ على إشباع رغباتها من فائض الزينة الذي طبع اللغة الأدبية في العصر الزراعي، وهو ما تقتصر إمكانيّة نيله على نُخبة منعّمة ويتطلّب تعليمُه سنواتٍ لا بأس بها. لا بدّ إذاً من كتابة الأدب بالعاميّة، اللسان المحكيّ بين الناس. لم تكن اللغات الكبرى، التي تمرّس الناس على استعمالها للأغراض المختلفة وقتاً طويلاً هي وحدها من حلّ محلّ اللاتينية في الأعمال العلمية؛ بل إنّ ما ظُنّ أنه مجرّد لهجات محليّة قد حظي أيضاً بأساليب أدبية متطوّرة على يد الكتّاب الوطنيين المحليين.

كانت اللغة في الغرب الحديث قد تطوّرت على مدى زمنيّ طويل، فلم تمثّل مشكلة كبرى. غير أنّ اللغات الأدبية المعيارية التي كانت مستعملة في ١٨٠٠، في معظم البلاد المتحضّرة غير الغربيّة، كانت قد تبلورت منذ قرون بعيدة، ولم تعد تستجيب أو تتصل باللهجات المحكيّة الحيّة، حتى لو كانت لا تزال متصلة باللهجات المحكيّة عند من يستعملونها للأغراض الأدبية.

إضافة إلى ذلك، كان قاموس الحياة الحديثة مليئاً بالفجوات، كما كان ثمّة نقص في الأنماط الأدبيّة القادرة على التعبير عن أمزجة الحياة الحديثة. ومثلما كانت الحال في تركيا، حيث كانت الإجابة عن هذه المشكلة هي التخلي النهائي عن الشكل المُقعّد القديم من اللغة، كانت إحدى مهامّ التحديث في كلّ مكان هي صياغة أسلوب أدبي مناسب للثقافة الجديدة ذات الأساس الجماهيري.

عند العرب ـ أي عند من يتحدّثون بلهجات مشتقّة من العربية القديمة، والذين كانوا لا يزالون قريبين منها إلى درجة تجعل تعلّمها أيسر بأضعاف من تعلّم غيرها ـ كانت مهمّة تشكيل أسلوب أدبي جديد أصعب وأكثر تعقيداً بمراحل من مهمّة غيرهم من الشعوب المسلمة. فهم من بعض الجوانب قد يبدون في موقع أشبه بموقع العديد من الشعوب المسلمة التي لم تتطوّر لهجاتها المحليّة إلى المستوى الأدبي/الكتابي أصلاً؛ خذ الصوماليين على سبيل المثال، الذين لم تكن لهم لغة أدبيّة سوى العربيّة التي يُدرّسها «العلماء»، والتي لم تكن تتصل بلسانهم الأصلي إلا اتصالاً واهياً. عند العرب أيضاً، وبخلاف الترك والفرس، كانت العربيّة المعياريّة التي يدرّسها «العلماء» هي كلّ ما يملكونه على مستوى الأدب الرفيع. وكانت العربيّة المقعّدة أبعد عن اللهجات المحكيّة المشتقّة من العربية من بُعد اللغة الأدبية الفارسيّة عن الفارسية المحكية أو حتّى من بُعد المادة الأساسية من اللغة التركية الأدبية عن التركية المحكية. لقد ظلّت العربية الأدبية المعياريّة عند جميع المسلمين هي لسان العلم (يُسمونها **المُضريّة** أو **الفصحى**)، وكانت قائمةً على اللهجات العربيّة السائدة في القرن السادس. كانت جميع اللهجات المحكيّة المشتقّة من العربية (وتُدعى **العاميّة**) قد انحرفت منذ وقت طويل إلى درجة ملحوظة عن الفصحى إلى درجة تشابه انحراف اللهجات الإيطالية والإسبانية في القرون الوسطى عن اللاتينية الأدبية المتأخّرة، تلك التي كُتبت بها الفولغاتا(*). فعلى سبيل المثال، كان اسم المصدر أقلّ أهميّة

(*) الفولغاتا Vulgate، وهي الترجمة اللاتينية الكاثوليكية للكتاب المقدّس في القرن الرابع. وقد جرى تنقيحها في نهايات القرن السادس عشر، وإليها يُشير المؤلّف كنموذج للاتينية المتأخّرة. عُرفت بالفولغاتا في القرن الثالث عشر، والكلمة تعني الشائع، أي النسخة الشائعة من الكتاب المُقدّس، واشتهرت بهذا الاسم (المترجم).

وحضوراً في العربية الفصحى الكلاسيكية (كما كان في اللاتينية)، ولكنّ الحال تغيّرت الآن (كما حصل في اللغات الرومانسية)؛ في المقابل، تزايدت أهميّة اتباع نظام مُحدّد من ترتيب الكلمات [من دون تقديم وتأخير]، وغير ذلك من أدوات الدقّة النحوية. وبالطبع، كان التغيّر الذي طرأ على المفردات المستعملة أكبر من التغيّر في النحو، سواء على مستوى شكل نطق الكلمات أو الاستعاضة عن بعض الكلمات القديمة بأخرى جديدة. في بعض الحالات، كان يسهل إخفاء الفروق في الكتابة، بما يسمح به نظام الكتابة العربية من إخفاء بعض الأصوات، إذ تُكتب «كلمةْ» و«كلمةٌ» [والثانية بالتنوين] بنفس الطريقة ونطقُهما مِختلف. ولكنّ روح اللهجات العاميّة وروح الفصحى القديمة ستبدوان متنافرتين، حتى لصاحب أذنٍ غير حساسة. منذ المرحلة الوسيطة المتأخّرة، كانت بعض القصص الشعبيّة تُكتب بأشكال أقرب إلى العاميّة، ولكنّ العاميّة لم تحظَ بدانتي يقوم بصياغتها أدبيّاً على نحوٍ رفيع.

شهد القرن التاسع عشر في مصر محاولة لتطوير الكتابة بالعاميّة لتحلّ محلّ الفصحى، لكي يتأتّى للناس البسطاء أن يفهموا ما يقرؤونه من دون معونة «العلماء» ودروسهم. كانت هذه المحاولة مختلفةً عن المحاولة الموازية التي ظهرت في الإصلاح التركي؛ ذلك أنّها لم تكن تتطلّب تشذيب الألفاظ المهجورة والصيغ الأدبية الزائدة وحسب، بل كانت تتطلّب الانتقال إلى بنية لغويّة جديدة. كانت المهمّة أقرب إلى محاولة نقل لغة جديدة إلى طور الكتابة، أو إصلاح لغة قديمة. ومثلما هي الحال في تطوير أيّ وسيط أدبي جديد، كان ذلك يتضمّن بالضرورة تقعيد إحدى اللهجات (ربما لهجة القاهرة)، ثمّ العمل على تطوير طيف واسع من الدقائق الأسلوبيّة، لكي تمنح اللغة ما تحتاجه من المرونة إذا ما أُريد لها أن تعمل في السياقات التي يتطلّبها الأدب الجدّي، والتي لا تظهر الحاجة إليها في المحادثات الشفوية. كان من المشروع طرحُ سؤال ما إذا كانت العاميّة الأدبية/الكتابية جديرة بكلّ هذا العناء، وهي القريبة من الفصحى، الجاهزة والمقعّدة تقعيداً متيناً. لمَ لا يتعلّمها العرب جميعاً وينتهي الأمر؟

في الواقع، كانت الجهود الدافعة نحو العامية الأدبيّة معاصرة لمحاولات إحياء الأسلوب الأدبي للحقبة الكلاسيكية (وهو ما كان يعني

إعادة الفصحى إلى الاستعمالات النشيطة والمتعدّدة الجوانب). أسهم جميع من كان اهتمامهم بإحياء التراث الكلاسيكي أكبر من اهتمامهم بمخاطبة الجماهير مباشرةً - من اللبنانيين المسيحيين الذين رسخوا موقعهم كعرب، إلى المسلمين المعنيين بتنقية الإسلام - في إحياء الفصحى. وقد عملوا على تكييفها مع الاحتياجات الحديثة، وتعديل دلالات ألفاظها بما يتوافق مع استعمالات المفاهيم الحديثة الفرنسية والإنكليزية، كما ابتكروا أسماء جديدة للأشياء والمفاهيم المستجدّة على العربية. وبينما عمل الشعراء وكتّاب المقالات على إظهار أنّ الفصحى يُمكن أن تستعمل لشتى الأغراض الكتابية الحديثة، عمد الصحفيون إلى ابتكار نسخة مبسّطة منها. عَقَدت فصحى الصحافة بعض المساومات مع النحو غير المُعرب للعاميّة، ولكنّها لم تقبل أيّاً من أدواتها التي تختصّ بها دوناً عن الفصحى. لم تكن فصحى الصحافة في المحصلة النهائيّة ضرباً من البراعة المتقنة، ولكنّها لم تكن صعبةً التعلّم للفرد العاديّ، وكانت قادرة في المستوى العمليّ على ترجمة الكتابات الصحفية الفرنسية الحديثة. ملأت العربية الفصحى الجديدة الفراغ الذي كان يتوخّى من العامية الأدبيّة ملؤه، فتمّ على إثر ذلك التخلّي عن التجارب الجدية التي شرعت بتطوير العاميّة.

بعيداً عن ارتباط الفصحى بالتراث العربي الكلاسيكي، كان هناك عدّة أسباب عمليّة أخرى تشجّع على استعمال الفصحى. فالأهمّ من كونها ملائمة للكتّاب الذين تلقّوا تعليمهم بالطريقة القديمة، هو أنّها لغة عالميّة. كانت العاميّة تختلف من مكان إلى آخر، وكان في تطويرها تهديدٌ بقطع أواصر الشعوب العربيّة، وتحويلهم إلى أمم صغيرة متفرّقة. كان هذا التهديد الثقافي حاضراً منذ البداية، ألا تكون [العامية] متسقة مع مشروع إحياء الحياة العربية المشتركة. في النهاية، تحوّل ذلك إلى تهديد سياسيّ أيضاً، لا يُمكن للعرب الباحثين عن تحقيق قوّتهم من خلال الوحدة أن يتجاهلوه. ولكن، لو توخّينا الدقّة، فإنّ من الممكن تصوّر بناء الوحدة على أساس العاميّة؛ فلم تكن الفروقات بين اللهجات العربيّة أكبر من الفروقات من اللهجات الإيطالية والإسبانية المختلفة، فاللهجات أقرب إلى بعضها البعض من قرابتها إلى الفصحى؛ فاللهجة المعياريّة للقاهرة مثلاً، كانت مفهومةً في دمشق وبغداد، مثلما كانت لهجة فلورنتينا مفهومة في نابولي، وكان ذلك كافياً لخلق وسيط

أدبيّ مشترك مناسب. ولكن، لم يكن ثمّة ما يُشير إلى إمكانيّة الاتفاق مبكّراً على اختيار أيّ لهجة وتعميمها؛ وبالتالي، كانت الفصحى هي اللغة العالميّة الوحيدة التي تجمع جغرافيّاً كلّ من يقولون إنّهم عرب.

غير أنّ الروابط الثقافيّة كانت في النهاية هي من رجّح كفّة انتصار استعمال الفصحى في الأعمال الجادّة. فمثلما أصرّ المحافظون في اليونان على استعمال الإغريقية الكلاسيكية بدلاً من العاميّة، كانت الفصحى تحمل في طيّاتها بريقاً ثقافيّاً وقداسةً دينيّة، لا يُمكن التضحية بهما. فلو غدت العاميّة هي وسيط التعليم، فإنّ الأدب الذي يمنح الناس قيمتهم القوميّة وشعورهم المشترك بالفخار ـ وهم في أمسّ الحاجة إلى ذلك ـ سيغدو تحفة أثريّة غريبة عنهم. ولعلّ الأهمّ من ذلك هو أنّ الفصحى كانت بحكم تعريفها لغة القرآن. كان التطابق بين العربية الفصحى والإسلام قويّاً إلى درجة أنّ المسيحيين كانوا ممنوعين في أمكنة عديدة من تدريس اللغة العربية في المدارس، مهما كانت مؤهّلاتهم، على أساس أنّهم لم يتشرّبوا في طفولتهم نموذج العربيّة الأكمل، القرآن. كان يلذّ للعرب أن يروا أنّهم يتحدّثون باللغة المقدّسة دوناً عن جميع المسلمين (وإن طرأ عليها الكثير من التغيير والفساد كما يعترفون)، وأنّهم بالتالي الأكثر تأهيلاً لتفسير نصوصها. نتيجة ذلك كلّه، فإنّ الديناميكية الدافعة نحو تأكيد الذات عند العرب قد رجّحت كفّة تحديث الفصحى بدلاً من تطوير العامية.

وجد العديد من الكتّاب صعوبةً في الحديث والكتابة بطلاقة وأريحيّة بالفصحى، وحاول بعض الشبّان اليساريين في منتصف القرن الثورة عليها مجدداً، بطريقة أو بأخرى. ففوق كلّ شيء، لم تكن الفصحى مناسبةً للكتابة العفوية، التي يُمكن أن تكون عاميّة ومحكية في أسلوبها؛ فمثلما أنّ العاميّة تفتقر إلى الأسلوب الأدبي، تفتقر الفصحى إلى الأسلوب المحكي المباشر. (بالطبع، لم تكن الإمكانيّة متصوّرة أصلاً؛ فنفس الكلمات المستعملة في «العامية» و«المحكية» من جهة مستعملةٌ في اللغة «الأدبية» و«الكلاسيكية» من جهة أخرى)[٤]. كان بإمكان المتعلّمين العرب أن يتحدّثوا بالفصحى عندما

(٤) أسهم علماء الإسلاميات من الغربيين المُحدثين في إدامة هذا التشوّش بطريقة لا تُغتفر؛ فقد انحاز معظمهم، بميولهم الكلاسيكيّة، ضدّ العاميّة. كان من الطبيعيّ ألا يشغلوا أنفسهم بالتشوّش الذي =

يتوجّب عليهم ذلك بما أنّهم تعلّموا بها؛ ولكنّهم لا يستطيعون أن يُطلقوا نكتة مضحكة بها. مع ذلك، فإنّ مساوئ استعمال العاميّة قد فاقت مساوئ استعمال الفصحى.

التراث العربي والأدب الحديث

أسهمت جميع الأسباب، التي فضّلت استعمال الفصحى كلغة أدبيّة، أيضاً في تفضيل أن تعتمد جوانب أخرى من الثقافة العربية الحديثة على التراث الكلاسيكي بالعموم، بدلاً من محاولة البدء من الصفر - في اللغة أو في الثقافة - أو الدخول في صيرورة تغريب صريحة، على غرار ما فعله الأتراك. كانت مصادر الفصحى خصوصاً، والتراث الكلاسيكي عموماً، مصادر مألوفة نسبيّاً، ذات غنى وعمق كبيرين. وكانت مصادرهما زاخرةً بالأمجاد التاريخية والارتباطات الدينية، التي من شأنها أن تجابه الشعور بالدونيّة أمام الغرب الحديث. وكان في الفصحى وتراثها ما يُمكن أن يكون مشتركاً بين شعوب بلاد واسعة، تحوي ثروات لم تستنفد، وكان من شأن

= يستوعب الفروقات بين أشكال الحديث بالفصحى والعاميّة ويراها مجرّد فوارق بالأسلوب، شبيهة بتلك الموجودة في اللغات الغربية، والتي لا يستطيعون هم أنفسهم أن يُميّزوا دوماً بين ما هو الأصل وما هو الفرع المحرّف من لهجاتها، وهو ما نراه بوضوح في اللهجات الأوروبية البروفنسالية. إذا استطاع العرب أن يُقنعوا المخالفين بأنّ حالة العربيّة لا تختلف من حيث المبدأ عن حالة اللغات الفرنسية والألمانية، التي تحوي هي الأخرى لهجاتٍ لا تستعمل في الكتابة، فإنّ بإمكانهم أن يقوّوا حجة قضيّة استعمال الفصحى. ولكنّهم لا يستطيعون القيام بذلك إلا إذا ما تجاهلوا حقيقة أنّ الإنكليزية المعياريّة والألمانية والفرنسيّة هي لغات محكيّة في مواطنها بين الطبقات المتعلّمة، ولو أنّها محكيّة بأسلوب يومي مباشر، في حين أنّ الفصحى لا تحظى بمتحدّثين بها في أوطان العرب، لا بصيغتها الجافّة ولا اليومية. لم يكن المتخصّصون في تعليم مهارات القراءة وحدهم من لاحظوا المشكلة التي يُمثّلها تعليم الفصحى في المدارس الابتدائيّة، ذلك أنّ الطفل يتعلّم الفصحى كما لو أنها لغته الأم، ومن ثمّ فإنّه يتلقّى الانطباع الخاطئ، الشائع بين العرب، بأنّ العربيّة لغةٌ أصعبُ من غيرها (وقد يقصر البعض ذلك على العربيّة ذات القواعد النحوية: ذلك أنّ العرب يميلون إلى الاعتقاد، بحكم ما رسخ عندهم من اصطلاحات، بأن الفصحى لها قواعد نحوية، أما العاميّة فلا!). ولكن، قلّما يُلاحظ بأنّ الحظّ من شأن العاميّة قد جعلها أقلّ قدرةً على أداء الحوارات المثقّفة بطريقة جيّدة، أو على الأقل، جعل ما يدور فيها غير قابل لأن يخضع لضبط علمي رسميّ، إذ لا توجد تمييزات معتادة في الكلام المحكيّ، وليس ثمّة أسلوب محكيّ قويم، ولا دقائق لغويّة تفصيلية: فكلّ ما في العاميّة بات يُعتبر أشكالاً من الفساد والخطأ، عن اللغة الصحيحة الوحيدة، الفصحى. إنّ التشوّش الناجم عن الخلط بين استعمال كلمة «محكيّ colloquial» بدلاً من «عامي/ دارج vernacular» من شأنه أن يُعزّز إساءة الفهم هذه. إنّ في ذلك إساءة استعمال مُغرضة أخرى على علماء الإسلاميات أن يتخلّوا عنها.

التضامن بين هذه البلاد أن يزيد من قوّتها جميعاً. لا شكّ بأنّ سؤال تعيين المجموعة التي يحقّ لها الادّعاء بأنّها عربية لم يكن سؤالاً يسهل حسمه على الأساس الأكثر شمولاً، أي الأساس اللغوي الواسع، إلا بالقول بأنّ جميع اللهجات المشتقة من العربية داخلة ضمناً ومندرجةٌ تحت الفصحى، التي تحمل في باطنها المعاني القديمة لمصطلح «العرب»: أولاً، فكرة الانتساب الإثني إلى البدو، ثمّ استعمال لغة القرآن (وكلا التصوّرين أقلّ شمولاً من التصوّر اللغوي الأوسع).

في الوقت نفسه، كانت الفصحى وتراثها الكلاسيكيّ يُعانيان من جملة من المصاعب. فعندما يربط المرء نفسه بتقليد ثقافيّ ما قبل حديث بالعموم، أي عند محاولة استعمال وسيط أدبي لم يعد الآن محكيّاً، فإنّ المرء قد يشعر بأنّه محدود ومُقيّد إلى قواعد ومعايير ـ ما إن يتمّ الاتفاق عليها ـ يصعب أن يتعامل معها بأريحيّة وحريّة في ظل بواعث التجربة الحية التي يعيشها. فوق ذلك، كان ثمّة تساؤل جادّ حول ما إذا كانت مثل هذه الأعراف الثقافيّة، كالفصحى نفسها، مفيدةً في توحيد الجماهير المضطربة والقلقة، في رؤية مثالية إيجابيّة يُمكن أن تسهم في بناء الأمة.

كان طه حسين، الكاتب النثريّ، والذي تُعدّ مذكّراته أبرز القطع النثريّة في مرحلة ما بين الحربين، قد أصبح وزيراً للتعليم في نهاية حياته، وقد كتب في ١٩٣٨ تحليلاً للنظام التعليمي المصري؛ وفي هذا التحليل، حظيت رؤية مدرسة محمد عبده الثقافيّة بتجسيد عمليّ جديد. فالتعليم هو المجال الذي تظهر فيه اعتبارات التوجّه الثقافي وتتضح (وفيه يكون التوجّه الثقافيّ مسألة شديدة الحساسية والخطورة). يُشكّل التعليم شعور المرء بهويّته الذاتية، على مستوى يتجاوز مستوى القرية، ويصوغ الإطار الذي يتحرّك داخله الخطاب الذي يُمكن أن يشاركه مع رفاقه وشركائه في أيّ محاولة لتحقيق نوع من الفعل أو الفهم المشترك. وهكذا، قدّم طه حسين موقفاً نظريّاً إضافةً إلى اقتراحاته حول اعتماد مناهج أكثر ديمقراطية ومرونة؛ فقد أكّد أنّ مصر كانت دوماً جزءاً من أوروبا بالمعنى الثقافي الواسع (أي إنّها جزء من النطاق الثقافي الغربي في مقابل النطاق الثقافي الهندي كبديل)؛ وقد ألقى باللوم في فشل مصر في المشاركة في التطوّر الأوروبي الغربي الحديث على الحكّام العثمانيين.

كان في هذا موقف إيديولوجي يُمكن له أن يُسفر عن مشروع تغريب جذري مُشاكل لمشروع أتاتورك. غير أنّ طه حسين كان يفترض تصوّراً مختلفاً عن الثقافة بالعموم، ولم يكن يقبل بالتمييز الذي عقده كوك ألب بين الثقافة والحضارة؛ فهو ينظر إلى الحضارة العربية الكلاسيكيّة بوصفها حضارة عربيّة بالخصوص، وبأنها أيضاً لحظة عليا في مسيرة الحضارة الغربيّة الجارية؛ وبوصفها كذلك، فإنّها لا تزال صالحةً للعرب. ولذا، فقد أكّد في مشروعه التعليمي المقترح، العناية بتدريس العربية الفصحى وآدابها الكلاسيكيّة مع التعليم الديني. وقد شمل في التعليم الديني للمصريين التعليم المسيحي للقبط أيضاً؛ غير أنّ اهتمامه الأساس كان منصباً على تعليم المسلمين. فلما كان مقتنعاً بأنّ الشعب لا يُمكن أن يجد شعوره بالهدف إلا من خلال الميدان الرمزي للدين، فإنّه قد وجّه مواهبه في سنوات حياته الأخيرة لإعادة كتاب قصّة الإسلام الأوّل ـ بنثر فصيح جميل ـ كسلسلة من الصور التاريخيّة المُلهمة. وقد حاول أن يكون مخلصاً للمناهج العلمية الحديثة في عمله هذا، ولكنّ هدفه الأساس كان تقديم الأنماط الأخلاقيّة الأولى التي يُمثّلها جيل المسلمين الأوائل. وعلى مثل هذه الذكريات يُمكن بناء مصر الجديدة.

تظهر أهميّة إحياء التراث الكلاسيكي وصعوبته أجلى ما يكون ـ إذا ما استثنينا ميدان الدين ـ في ميدان الأدب. في الواقع، يؤدي الأدب من بعض النواحي بعض الوظائف التي كان الدين يؤديها: فتح أبعاد جديدة للوعي الأخلاقي والمعنوي. كان الأدب في الغرب الحديث يعكس كلّاً من النتائج الخارجية لمجتمع الابتكار الجماهيري والروح الداخلية من الفردانية والبحث التساؤلي. أسهم التأثير الخارجي للحداثة في استعمال وسائط تواصليّة أكثر شعبيّة، مثل المقالات والقصة القصيرة والرواية، التي كانت تقوم بالضرورة على وجود الطباعة وأسواقها السريعة، وتقوم أيضاً على افتراض وجود جمهور مجهول ومتنوّع. وكانت التواضعات الخارجيّة لهذه الوسائط مُكيّفة تبعاً لهذا الجمهور: على سبيل المثال، طلاقة لغتهم وسلاستها، التي استغنت عن الأشكال المتفنّنة والإشارات العويصة، وباتت كلّ قطعة منها مكتفية بنفسها. إنّ أيّ جمهور يواجه سيولة الظروف الحديثة وحاجته للتعامل معها فنياً ـ بمن في ذلك الجمهور الإسلامي ـ سيُقدّر هذه الوسائط المرنة.

غير أنّ السمات الأساسيّة المكوّنة للرواية مثلاً تصل إلى ما هو أعمق من هذه التواضعات، إذ تنفذ إلى الروح الداخلية للحداثة. فقد عكست الرواية الشعور الجديد بالشخصية الإنسانية؛ وهو إدراك يُمكن أن يُعبّر عنه أيضاً من خلال إعادة تصوّر شكل أدبي قديم، وهو التراجيديا. في الواقع، فإنّ الأدب الخيالي [الرواية والقصة] في الغرب الحديث قد أدّى دوراً جوهرياً في تجلية المواقف الحديثة من الحياة الإنسانيّة وفي جلبها إلى ساحة الوعي، وفي التهذيب الأخلاقي لهذه المواقف. يُمكن القول، على سبيل المثال، دون مجانبة الصواب، بأنّ فرويد لم يكن ليُنجز عمله لولا من سبقه من روائيي الحداثة الذين استكشفوا قبله دقائق الشخصية الفردية. في معظم البلدان غير الغربية، يُمكن للأدب الخيالي أن يعمل على توعية الجمهور ببعض المستويات الجليّة من المسائل الأخلاقية الحداثية (على سبيل المثال، بالظروف الاجتماعيّة التي تعيشها النساء)؛ ولكنّه لن يكون قادراً بسهولة على أداء الوظائف الأخلاقية الوثيقة التي أدّاها الأدب الغربي الحداثي لجمهوره، الذي كان في وضعيّة مختلفة تماماً.

في ميدان الشعر، حقّق مشروع إحياء الإلهام الكلاسيكي نجاحه الأكبر؛ فقد تمّت تنقية الأشكال القديمة، وعادت بعض الموضوعات القديمة للظهور، منظوراً إليها ربما من وجهة نظر ذات طابع أوروبي. كتب الشاعر أحمد شوقي قصيدة مسرحية معتمدة على قصة المجنون ومحبوبته ليلى، تستحضر القيم العليا للعرب القدامى، رمزيّاً (ورومانسياً): وقد استعمل أشكال الشعر الفصيح والمُثل القديمة لتدعيم أسس الحياة الحديثة. حتى في هذه الميدان، ظلّ الشعر العاميّ في القرى (الذي كان الأزهريين هم خير ممثّليه) حياً على طريقته، من دون أن يتأثّر كبير تأثر بالتطوّرات التي شهدها ميدان الشعر.

كانت العروض الدرامية بأوسع معاني الكلمة إحدى أكثر الوسائط والأشكال جماهيريّة وشعبيّة، حتّى بين الأميين، وكانت في الآن ذاته حسّاسة على نحوٍ استثنائي لظروف الحداثة، التي تركت برجها العاجيّ بسهولة أكثر من الشارع. عند العرب، كان من الطبيعيّ أن تعكس هذه الأشكال مشكلة اللغة وغيرها من المشاكل الأدبية، والتي عملت على تبسيطها.

منذ المرحلة الوسيطة المتأخّرة على الأقل، شكّلت مسرحيات الدمى الساخرة والقراءة الدراميّة لحكايات الأبطال الأسطوريين المتعةَ الشعبيّة الأبرز بين الجماهير في الشوارع. بداية في المدن المصرية، ثمّ في كلّ مكان، حلّت في القرن التاسع عشر محلّ هذه الأشكال فرق من الممثلين، في محاكاة أكيدة لفرق الممثلين الإيطاليّة التي كانت تطوف بين مجتمعات المشرقيين؛ ولكنّها استعملت العربية العامية (مثلما فعلت مسرحيات الدمى وقراءات الحكواتية). كانت موضوعات الممثّلين من نفس موضوع مسرحيات الدمى والحكواتية: أحياناً قصصاً من ألف ليلة وليلة، أو سخرية من بعض أنواع الشخصيات المشتهرة، وأحياناً على شاكلة المسرحيات الهزلية، أو التهريجية. كان الرجال يؤدّون أدوار النساء تجنّباً للعيب. وكان الغناء جزءاً رئيساً من التمثيل. كانت هذه المسرحيات محلّ عناية الأغنياء والفقراء على السواء، غير أنّها كانت مطيّة لتندّر النخبة الحداثية المتعلّمة. حتى هذه اللحظة، فإنّ ما حدث كان بالأساس تجديداً لتقليد مستمرّ، في ظلّ الظروف المتغيّرة، في أشكال جديدة، من دون أن يستتبع ذلك إحداث شرخ ثقافيّ، ومن دون أن ينبثق عن التجديد محتوى ممتاز فائق أيضاً.

في الجزء الأخير من القرن التاسع عشر، أصبح الممثلون أكثر طموحاً، فكيّفوا في بعض الأحيان المسرحيات الفرنسية والإيطالية، بخاصّة المسرحيات الهزلية والميلودرامية (المشجاة). بعد حرب ١٩١٤، وبشيء من التشجيع الحكومي، اختلفت حال الفرق في مصر وفي غيرها. فقد استمرّ بعضها في التخصّص في المسرحيات الهزليّة الموسيقيّة والمسرحيات التهريجية، وباتت هذه الأشكال محلّ عناية الطبقات الدنيا، ثمّ انتشرت في القرى. في حين توجّه آخرون إلى الإلهام الغربي، وبدؤوا يقبلون به كما هو: فعلى الرغم من احتجاج العلماء، بدأت النساء بتمثيل الأدوار النسائية، ثمّ بدأت ترجمة المسرحيات الأوروبية وأداؤها كما هي بدلاً من تكييفها؛ بل وأحياناً كانت تُكتب المسرحيات الأصليّة على الطراز الأوروبي. وقد رعت الطبقات العليا هذه الأشكال. في الوقت نفسه، في مجال الأعمال الخياليّة التي يقرؤها القارئ مع نفسه، انتشرت القصة القصيرة والرواية؛ وهنا أيضاً، كانت الأنواع الأدبية الغربية الحديثة أكثر ملاءمة من الأنواع العربية الكلاسيكية، بعد ذيوع شكل الكتابة الصحفيّة. ولكن سواء في الدراما أو في

الأدب الخيالي البسيط، كانت الموضوعات الغربيّة الحديثة الأسهل قبولاً وإدماجاً هي الحكايات الواقعية المشوّقة والقصص ذات المغزى الأخلاقي، من الميلودراما والقصص الرومانسية التاريخية (وهي موضوعات لا تختلف كثيراً عمّا يرد في **المقامات** أو في قصص الأبطال التي يرويها الحكواتية في الشوارع). أما الروايات والمسرحيات التي تتناول النموّ المعقّد للشخصيّة، والتي تُشكّل المستوى الأكثر صميميّة للحداثة في الغرب، فلم تتطوّر إلا ببطء. لم يكن ثمة أعمال تراجيدية.

تبنى كتّاب القصص والروايات اللغة الفصحى التي أشاعتها كتابات الصحفيين السوريين بين الجمهور المتعلّم. ومع تزايد تطوّرها، بدأت المزيد من الأعمال المسرحيّة الجادّة تستعمل الفصحى بدلاً من العامية. وقد كان ذلك مناسباً على نحوٍ خاصّ للمسرحيات التاريخيّة أو الرمزية، التي لا تتوخّى إحداث تأثير طبيعي مباشر في المشاهد. ولكنها [أي الفصحى] كانت غير ملائمة للإفصاح عن الشخصيات القريبة حسّياً للجمهور؛ إذ لا يُمكن لغير لغة الحياة اليوميّة أن تحمل التداعيات والآثار المطلوبة. عزّزت المشكلة اللغوية من النزوع نحو تفادي هذه الموضوعات، التي لم يكن الجمهور مستعداً لها. أما الأنواع الأدبية العربية الكلاسيكية الأكثر تطوّراً ورقيّاً فقد ظلّت خارج تيار الموضة، في حين أنّ الأنواع الحديثة الأكثر رقيّاً لم تكن قادرةً بعد على الحلول محلّها.

على الجانب الآخر، بدأ ميدان العروض المسرحية يتسع مجدّداً ويتمدّد جماهيرياً مع ظهور الأفلام السينمائية ثمّ الراديو، بعد أن كان محجوزاً طوال هذا الوقت لفرق التمثيل في المدن. وفي هذه العروض، باستثناء البرامج الرفيعة الثقافة، كانت اللغة الوسيطة هي العامية؛ ولكن، في هذه الفنون، لم تكن ثمّة محاولة للقيام بعروض دراميّة جادّة. لم تكن الأفلام الشعبيّة هي المكان الذي يُمكن للباحث أن يجد فيه التطوّر الوثيق للشخصيّة؛ فقد استمرّت الأفلام في اتباع التقاليد القديمة من المسرحيات الموسيقية الهزليّة والميلودرامية، معتمدةً على قصص ألف ليلة وليلة أو قصص الأبطال الأسطوريين التاريخيين، مثل المسرحيات السابقة. على المستوى الجدّي، أصبح هذا الميدان محلّ اختبارٍ لمدى إخلاص الثقافة العربيّة لاستعمال الفصحى. في تلك الأثناء، انطبعت الثقافة الشعبيّة بالعامية.

كانت الحياة العربية الحديثة مُهدّدة بأن تنقسم بين مجموعتين من المعايير والقواعد الثقافيّة؛ لا يستطيع النموذج الأكثر تثقيفاً منهما أن يضبط الثقافة الشعبية الجماهيرية ويُهذّبها، مثلما لا تستطيع قواعد الفصحى أن تضبط النقاشات العادية وتهذّبها. كانت الفجوة بين المعايير والقواعد الأكثر تثقيفاً، والتي تتغذّى على الصلة مع الإنجازات العظمى في الماضي، وبين الحياة الثقافيّة الأكثر شعبيّة، كانت فجوةً شائعة في ظلّ الظروف الحديثة. عند العرب، أسهمت محاولة إحياء التراث الكلاسيكي في إبراز هذه المشكلة. فعبر المسار الذي كان يتوخّى تجنّب المعضلة التي وقع فيها الأتراك، الذين كانت ثقافتهم الجديدة منبتّة الصلة عن جذور المشاعر الثقافية الشعبية، وصل العرب إلى معضلة مشابهة. حتى على المستوى التعليمي العالي، كانت الطبعات الجديدة [للكتب القديمة] والترجمات هي ما يشكّل الجزء الأكثر أهميّة من المادّة المقروءة عند العرب في بدايات القرن العشرين؛ فقد تمّ بعث القديم من خلال إعادة طبع الأعمال الأدبية القديمة، وتمّ تقديم الجديد عن طريق الترجمات. ولكنّ أيّاً منهما لم يكن يعبّر عن الحياة هنا والآن، ولم يكن أيّ منهما قادراً على تقديم رؤية حول ما يُمكن أن تكون عليه الأمّة العربية أو ما يجب أن تكونه. كان لا بدّ من السعي إلى ذلك بطريقة شاقّة من فيلم تاريخيّ إلى آخر، ومن رواية تجريبيّة إلى رواية أقلّ تجريبية. وكما هي الحال في اللغة نفسها، فإنّ محاولة ابتكار ناقل لغوي جديد من لا شيء قد تتطلّب تضحيات من شأنها أن تحرم الجديد من أفضل إمكاناته الإيجابية؛ كما أنّ محاولة بناء شيء جديد اعتماداً على القديم مباشرةً من شأنه أن يُهدّد بتسفيه الجديد وحدّ نطاق إمكاناته. كان الأمر بحاجة إلى روح مبدعة لتجاوز هذه المعضلة.

كان معظم أتباع محمد عبده العلمانيين، الذين اضطلعوا بقيادة مشروع إحياء الثقافة العربية، من أمثال طه حسين، يفكّرون بالأساس من خلال حالة مصر. فالوحدة الطبيعية التي يجب أن تقوم عليها المؤسسات الحديثة هي وادي النيل، وشعب النيل هو من ينبغي جلب الأفكار الملهمة الجديدة إليه. غير أنّ التراث العربي الكلاسيكي كان مشتركاً بين جميع الشعوب العربية، وكان الميدان الطبيعي لإحيائه يتضمّن بالضرورة الهلالَ الخصيب، بما في ذلك بغداد، عاصمة الخلافة العباسية. وهكذا سرعان ما قام عرب آخرون،

يحملون آراء مشابهة، بشمل العرب جميعاً بوصفهم مجموعتهم التضامنية. ولبعض الوقت، كان المصريون يشعرون بأنّهم مكتفون ثقافيّاً، وكانوا ينظرون غالباً إلى الأعراب البدو بأنهم أجانب عنهم. غير أنّ مصر، والقاهرة بالخصوص، كانت قد بدأت تصبح، في مرحلة ما بين الحربين أكثر من أيّ وقت مضى، مركز الحياة الثقافيّة العربية في الشرق. كان الأزهر منذ وقت طويل **المدرسة** الرائدة للبلاد العربية الشرقية؛ ولكنّ القاهرة في القرن العشرين قد أصبحت أيضاً مركزاً لإنتاج الأفلام لجميع البلدان المتحدثة بالعربية، فضلاً عن دورها الكبير في الصحافة والراديو. إذا كانت القاهرة تشعر أحياناً بأنّها متفرّدة عن بقيّة المحافظات، فإنّ البلدان العربية الأخرى في الشرق كانت تشعر بالغيرة، إذ تعي بأنّ القاهرة باتت جزءاً أساسياً من الشعب العربي. كان عرب الهلال الخصيب، والجزيرة العربيّة على نحوٍ متزايد، متحمّسين لصياغة أنماطهم التعليمية والاجتماعيّة، بل والاقتصادية والسياسيّة الجديدة على نطاق يشمل العرب جميعاً. ولم يكن ثمّة غنى في سبيل ذلك عن التعاون المصري. كان على المصريين أن يتصالحوا مع هذا المطلب بطريقة أو بأخرى. كانت الظروف التي فرضت على المصريين استجابة إيجابيّة لذلك في النهاية ظروفاً سياسيّة: ظهور الحركة الصهيونيّة على عتبة بيت المصريين، في الطرف الآخر من قناة السويس.

حالة الاختبار: الحركة الصهيونية

كان محكوماً على نهوض الفلاحين أن يظلّ بطيئاً. وكان على الكفاح من أجل الاستقلال من القوى الأوروبية الكبرى أن يستمرّ في وجه المعوقات البنيويّة، التي كان هدف الكفاح الرئيس هو تجاوزها. وبغضّ النظر عن مدى كفاية أو عدم كفاية ما قام به العرب لحلّ هذه المشكلات، فإنّهم قد استحقّوا أن يشعروا بشيءٍ من الفخر، إذ إنّهم كانوا، بحلول حرب ١٩٣٩، قد أنعشوا حياتهم الثقافيّة وبعثوا في رئتيها هواءً جديداً. نجح العرب المتعلّمون ـ ليس في ميدان الأدب وحسب، بل وفي الميادين الاجتماعية الحضرية والماليّة، وفي مجال التفكير الديني، بل وفي الفنون والعلوم بعامّة ـ في إدخال مناهج الغرب الحديث ووسائله واستيعابها، وباتوا وشعوب المناطق الإسلامية الأخرى على مستوى النشاط والإبداع ذاته؛ بل ربّما فاقوا

معظم الآخرين في ذلك. كان معظم العرب المتعلّمين على شكّ وريبة من حكوماتهم المختلفة، التي كانت فاسدة في معظمها، وكانت واقعةً تحت التأثير الأجنبي عليها خارجياً، وتحت سيطرة الطبقات الثرية ذات الامتيازات داخلياً؛ غير أنّهم كانوا يثقون شيئاً ما بالجيوش الأردنية والعراقية والمصريّة بخاصّة، وبأسلحة الجوّ خاصّتها، التي كانت مجهّزةً تجهيزاً جيّداً بأسلحةِ مرحلة ما بين الحربين. ولكن، في وسط البلاد العربية الشرقيّة، ظهرت حالة فلسطين كتحدٍّ أمام تأكيد العرب لذواتهم.

كانت الحركة القومية الصهيونيّة قد نمت بالتوازي مع نموّ القومية العربية، ونتيجة لنفس الظروف العالميّة الكلّية التي شهدها القرن التاسع عشر. كانت مختلف شعوب شرق أوروبا تحاول تأسيس هويّاتها القوميّة، وتحاول تحرير نفسها من الإمبراطوريّات المهيمنة في المنطقة، لكي تدخل الحياة الغربيّة الحديثة على أساس متساوٍ وندّي مع الشعوب الغربية الحديثة؛ غير أنّ اليهود الأشكناز في شمال شرق أوروبا، الذين كانوا يتحدّثون لغة مختلفة عن الجسد الرئيس من السكان (اليديشية، وهي لسان جرماني)، قد تمّ استبعادهم من هذه الحركات [القومية]. بالطبع، انقلبت الحركة القوميّة الجديدة التي ظهرت بين الفلاحين وطبقة المالكين بعنف ضدّ المجموعة [اليهودية] التي كانت تمثّل في بولندا وروسيا العناصر الحضرية من الطبقة الوسطى، والتي كانت تعيش حالة اجتماعيّة من الازدواجية مشابهة (وإن لم تشابهها في قوّتها) لحالة المشرقيين في الإمبراطورية العثمانية. غير أنّ اليهود الأشكناز لم يحظوا بمنطقة مركّزة في شرق أوروبا يُشكّلون فيها أغلبيّة سكانيّة، ليأملوا بإقامة دولتهم عليها. في الوقت نفسه، وجد اليهود في أوروبا الغربية بأنّ الحداثة، بتأكيدها على الفرد والدولة ـ وإن كانت تقلّل من شأن الفروقات الدينية والإثنية ـ لم تتمكّن من محو العداء القديم المستحكم من طرف المسيحيين لليهود؛ بل وبدا بأنّ هذا العداء قد تجدّد واكتسب زخماً إضافيّاً مع النزعات القومية الجديدة، بالنحوِ الذي تمّ تأويلها عليه في بعض الدوائر والطبقات. كان اليهود في موقع غير آمن، حتى لو لم يتعرّضوا لمذابح فعلية، كما حصل في أوروبا الشرقية. ولهذا، فعندما شرع الأشكناز في شرق أوروبا بالعمل على ما يبدو حلّاً لمشكلتهم، الهجرة إلى فلسطين، تلقوا دعم قطاع كبير

من اليهود في غرب أوروبا. لقد كان الحلّ المُقترح في الواقع متوافقاً مع التفكير الغربي الحديث المعتاد.

كان الأوروبيون يعتقدون بأنّ تفوّق شعوبهم الدائم وامتيازهم العميق على الآخرين هو ما قادهم إلى تطوير الحياة الحديثة وفرض هيمنتهم على العالم بأسره وليس مجموعة من الحيثيات والظروف العابرة والتصادفية، فكان أن نظروا إلى بقيّة العالم بأنّه تحت تصرّفهم، ضمن حدود ما يعتقدون بأنّه عادل أو كريم. ولما كانوا يعتبرون الشعوب الأخرى جامدةً ثقافيّاً وليس بإمكانها التحسّن والتقدّم إلّا بمعونة كريمة من الغرب، فإنّهم نظروا إلى ظروفها في القرن التاسع عشر، ولم يدركوا كثيراً من التأثيرات السلبية التي جلبتها الحداثة عليها، كما لم يُدركوا التطوّرات الداخلية الممكنة لها مستقبلياً. في بعض المناطق، مثل أمريكا الشمالية، لم يواجه الأوروبيين المتكاثرين والطامعين بمزيد من الأراضي إلا مقاومةٌ ضعيفةٌ من الزرّاع والصيّادين، فكان من السهل إزالتهم وتصفيتهم والاستيلاء على أراضيهم باسم الحضارة المتفوّقة. أما في المناطق الأكثر تحضّراً كبلاد المسلمين فلم يتمّ فعل ذلك بهذه الطريقة.

في الجزائر على سبيل المثال، شجع الفرنسيون إقامة مستعمرات زراعيّة فرنسية منذ عام ١٨٣٠ فصاعداً، ولكنّهم لم يحاولوا طرد السكان المسلمين؛ بل إنّ السكان في الواقع قد تكاثروا تكاثراً رهيباً (كما حصل في العديد من الأمكنة الأخرى في الواقع). لم يحاول الفرنسيون الاستيطان إلا فيما ادّعوا قانونياً أنّه لهم: أي في أراضي المالكين «المتمرّدين» مثلاً، أو في الأراضي التي قالوا بأنّها مهملة وأعلنوا سلطتهم عليها (في بعض الأحيان، كانوا يفترضون خطأ بأنّ الأرض «مهملة» لأنّها غير مزروعة زراعةً منظّمة وكثيفة، على الرغم من أنّها تشكّل جزءاً أساسيّاً من نمط الاستعمال المحلي للأرض(*). في بعض الأحيان، عانى الفلاحون جراء عناد أسيادهم من المالكين. ولكن، حتى بعيداً عن هذه الزلّات، فإنّ الفرنسيين قد فشلوا في رؤية الظلم الكامن في إدخال مجتمع أجنبي إلى مجتمع غريب عنه، بحيث

(*) مثل أراضي الرعي، أو الزرع الموسمي، أو أراضي المشاع التي تُسقى بماء المطر ولا تتطلّب تعهّد المزارعين (المترجم).

تحوز المجموعة الجديدة، بوصفها جزءاً من المجتمع الغربي الحديث، على القوى السياسية والاقتصاديّة التي تخوّلها صياغة حياة الأرض، من دون اعتبار لمصالح السكان الأصليين في البلاد أو تطلّعاتهم. كان الفرنسيون يؤمنون بأنّهم «يطوّرون» الجزائر: فبإدخالهم وسائل الزراعة الحديثة، وآليات النقل والإدارة الحديثة، والتدابير التجارية، التي استفاد المسلمون منها بعض الاستفادة، فإنّهم لم يكونوا ينفعون أنفسهم فقط، بل يجلبون التقدّم والازدهار للمسلمين أيضاً. وإذا ما نال الفرنسيون حصّة الأسد من هذه الفوائد، فذلك هو العدل، لأنّهم هم مبتكرو هذه المنافع أصلاً. ولو لم يفعلوا ذلك (كما كان يحلو للفرنسيين الاعتقاد) فإنّ المسلمين كانوا سيظلّون سادرين في المعاناة، غارقين في سبات ثقافتهم العتيقة الجامدة، وسيظلّون رازحين تحت وطأة البؤس والفقر والحكم المتسلّط. دعا الفرنسيون المسلمين للمشاركة في الامتيازات الفرنسية، فقط إذا ما كانوا سيشاركون أيضاً في المسؤوليات الفرنسية، بأن يحملوا الصفة القانونية للمواطنين الفرنسيين، وهو ما يعني التخلّي عن موقعهم القانوني كمسلمين خاضعين للشريعة. بالنسبة إلى الفرنسيين، كان ذلك تضحية واجبة بإيمانٍ رثّ وعقيدة بالية، لا يُمكن أن يتردّد أحدٌ في القيام بها إلا إذا كان متعصّباً تعصباً أعمى. ولكنّ المسلمين قلّما اختاروا أن يصبحوا فرنسيين مهما كانت ثقافتهم فرنسيّة، وحتّى لو درسوا في المدارس الفرنسيّة ووصلوا منها إلى أعلى المراتب. وحتّى حرب ١٩٣٩، لم يكونوا يرون بصيص أمل في إنهاء الحكم الفرنسي. ظلّ المستوطنون الأوروبيون (الذين عُرفوا في أمكنة أخرى بـ «المستوطنين البيض») يُشكّلون في الجزائر طبقة منفصلة عن بقيّة السكان، تحظى بالامتيازات والثروة وسط السكان الذين يزدادون سخطاً، والذين لم يكن الفرنسيون يعرفون عنهم إلا القليل.

في القرن التاسع عشر، كانت تُعتبر فكرة استيطان الأوروبيين في الأراضي ـ التي تُعَدّ «خالية»، أو غير نامية على الأقل، ومناسبة لنمط الحياة الأوروبية ـ فكرة سليمة لا يُنازعها أحد، حتى في الدوائر الأكثر مثاليّة. وهكذا وجد بعض المثاليين في الدوائر اليهودية الأشكنازيّة أنّ من الطبيعيّ أن يجمعوا بين هذه الفكرة والحلم اليهودي القديم بأن يعودوا إلى الأرض المقدّسة وأن يؤسّسوا أمّة يهوديّة مكتملة روحياً. وبدلاً من أن ينتظروا مجيء

المسيح المخلّص (المسيا) ليُقودهم إلى الأرض الموعودة، فإنّ عليهم أن يعودوا إليها بمساعدة رأس المال الأوروبي وبالاستفادة من الموارد الاقتصادية الجديدة التي جلبتها الحداثة لهم بوصفهم أوروبيين. وفق المعايير الأوروبية، كانت سوريا كلّها «خالية» وكانت ولا شكّ بلداً غير نام، وفيها مساحات شاغرة كثيرة مناسبة للمستوطنين الأوروبيين. فإذا لم يستطعِ اليهود أن ينالوا وطناً لهم في أوروبا، فذلك لأنّ الله قد قدّر لهم ألا ينالوه إلا في وطنهم الأصلي، في فلسطين. يجب على اليهود أن يعودوا الآن إلى صهيون.

سرعان ما انخرطت الصهيونية مع هذا المشروع كفكرة وكممارسة شخصية. في نهاية القرن التاسع عشر، هاجر عدد من اليهود بالفعل، وبدؤوا باستعمال لغتهم العبريّة، التي ظلّت لوقت طويل متروكة في الحديث، حتى في الحياة اليومية، وربوا أولادهم على اللغة العبرية، ولم يعرف أولادهم وطناً لهم غير فلسطين. وقد تلقى غيرهم من اليهود المتحدّثين العربية واليديشية ذلك بالارتياب، متشكّكين فيما إذا كان يصحّ تدنيس العبرية، بوصفها لغة مقدّسة، باستعمالها في شؤون الحياة اليومية، أو ما إذا كانت المبادرة الإنسانيّة هي ما يجب أن يؤسّس أمة الكمال الروحي. مع ذلك، كانت الرؤية قويّة جداً إلى درجة كافية لخلق مجتمع متجذّر من المتحدّثين بالعبرية تحت الرعاية العثمانية المتساهلة (إذ غضت الطرف عنهم). اشترى المهاجرون اليهود الأراضي من مالكيها الغائبين واستصلحوا العديد من الفدادين، التي كانت مهجورة أو مليئة بالمستنقعات واستملكوها، وقاموا بإدخال العناصر الأوروبية التقدّمية إلى الاقتصاد.

كانت هذه المجموعات هي ما شكّل الأساس لتحويل فلسطين إلى وطن لليهود في ظلّ الانتداب البريطاني. فعلى الرغم من أنّ الهجرة من أوروبا لم تتزايد إلا قليلاً في القرن العشرين، إلا أنّ الصهاينة قد حصلوا على اعتراف رسميّ؛ فقد باتت العبريّة إحدى اللغات الرسميّة في فلسطين. ولكن، في أثناء ذلك، كان الوعي القومي العربيّ يشتدّ ويقوى في ظلّ الصراع مع البريطانيين والفرنسيين. ولما غدت فكرة بقاء حكم للمستوطنين الأوروبيين جنوب سوريا، حتى لو تمّ طرد البريطانيين وإجلاؤهم، فكرةً واقعيّة، بدأ الشعور القومي العربي يُركّز على خطر الصهيونية. كان يُنظر إلى المستوطنين

اليهود الأوروبيين بأنّهم ذريعة للحكم البريطاني في سوريا وذراعٌ داعمٌ له، وبأنّهم سيكونون حصناً متقدّماً لأوروبا في المستقبل، في موقع يجعلهم يسيطرون على قناة السويس مباشرة، ويفصلون مصر عن الهلال الخصيب، ويجعلون العرب عرضة دائماً للتدخّل العسكري.

في البداية، كان العرب يتعشّمون في نزاهة البريطانيين، وكانوا يأملون أنّ البريطانيين سيُدركون بأنّ هذه الأرض ليست «خالية»، وسيقومون من ثمّ بتقليص الهجرة اليهوديّة، لمنع خطر إقامة حكم أجنبي غريب على عرب فلسطين. ولكن، في ظلّ الكساد التجاري العالمي في الثلاثينيات، انتقلت نزعة معاداة الساميّة في أوروبا إلى طور خبيث؛ فقد شرعت الحكومة النازية في ألمانيا، منذ ١٩٣٣، بتحويل الشعور الكامن بمعاداة اليهود إلى عمليّة منظّمة وحشيّة ومجرمة، والتي لم تكن حتى ذلك الوقت موجودة إلا في شرق أوروبا، وفي أمكنة متفرّقة قليلة منها فقط. تحوّلت الهجرة اليهودية من ألمانيا إلى فيضان متدفّق، وتلتها لاحقاً هجرات من جميع أنحاء أوروبا خلال حرب ١٩٣٩، عندما وسّعت الحكومة الألمانية سيطرتها. عندها، تحوّل عرب فلسطين المحليّون إلى العنف، وهو السلوك الوحيد الذي يهابه البريطانيون، وحصلوا من ذلك على وعد بضبط الهجرة اليهودية. غير أنّ الضغوط الأوروبية قد تزايدت أكثر فأكثر مع نهاية الحرب، عندما كان اليهود الناجون من المقتلة النازيّة (التي أيّدها أيضاً العديد من البولنديين والفرنسيين وغيرهم) يتوقون للهرب من أوروبا المسيحية، التي لم يعودوا يثقون بالبقاء فيها. أما البلدان المستقلّة، التي كانت لا تزال مليئة بالمساحات الممكنة، كالولايات المتحدة الأمريكية، التي كان يُمكن لليهود أن يذوبوا فيها بسهولة، فقد أغلقت أبوابها في وجههم؛ وكانت نزعة معاداة اليهود حاضرة هناك أيضاً. هكذا، لم يجد اليهود مجتمعاً محليّاً لهم إلا في فلسطين، وكان هذا المجتمع الذي دخل في حالة خصام وخلاف مع الحكومة البريطانية آنذاك مستعدّاً لاستقبالهم، ومستعدّاً لتهريبهم والقيام بعمليات إرهابية لمساعدتهم. وإلى فلسطين جاؤوا مكدّسين في رحلات البواخر الشاقة، وفازوا بها بجهد جهيد من الحماسة الصّهيونية، متعطّشين لإقامة دولة قومية يهوديّة لهم مهما كان الثمن. في الواقع، لم يترك لهم المسيحيون أيّ خيار آخر تقريباً.

في ذلك الوقت، كان جميع أصحاب الوعي السياسي من العرب قلقين

على مصير العرب الفلسطينيين وقلقين من التبعات البعيدة المدى لترسيخ دولة غريبة في سوريا. فلم يكن هذا الشريط الساحلي لفلسطين تحت الانتداب ليتسع لهذه الموجة الهائلة من القادمين، إلى جوار السكان المتزاحمين في الأرض أصلاً (والذين كان عددهم يقارب المليونين): على أحدهم أن يخسر. في أواخر الثلاثينيات، كان العرب المزارعون في فلسطين، الذين كثيراً ما نزل الصهاينة المهاجرون في أراضيهم، يعانون من نقص حاد في الأراضي؛ وهو أمر لم يقم البريطانيون بمعالجته عبر الجهود التي قاموا بها في منطقتهم الوحيدة التي يحكمونها حكماً مباشراً، والتي ظهر فيها أفضل العرب تعليماً خارج لبنان. مع تزايد الهجرة، كان من المتوقّع أن يجد العرب أنفسهم في أفضل الأحوال أقليّةً غريبةً في وطنهم؛ وفي أسوئها ـ لما كانوا يفتقرون إلى رأس المال والمهارات التقانوية التي يتمتّع بها المهاجرون ـ أن يتحوّلوا إلى حشد من الفقراء الذين قد يُجبرون على المغادرة ليفسحوا المجال للقادمين الجدد. لم يكن العرب المسلمون والمسيحيون يفتقرون إلى المشاعر المعادية لليهود؛ فخاصّة عند المسلمين، كان ظهور الحكم اليهودي علامة الوصول إلى أدنى نقطة من الانحطاط، الذي اضطروا للاعتراف به في مواجهة الغرب الحديث المسيحي. كانت القدس مدينة مقدّسة عند المسلمين والمسيحيين، وكذا عند اليهود. استعدّ عرب فلسطين للقتال، وناشدوا الدول العربية شبه المستقلّة حولهم لتساعدهم على طرد الغزاة؛ واستعدّ العراقيون والسوريون (من الدول الثلاث)، بل والمصريون والسعوديون للنجدة.

كانت الجيوش والشعوب العربية، الفخورة بما أنجزته، واثقة بالنصر. فمع نهاية حرب ١٩٤٥، شكّلت الحكومات العربية اتحاداً [هو الجامعة العربية] لتنسيق جهودها في القضايا المشتركة، وأبرز هذه القضايا هي قضية فلسطين. في القضية الفلسطينية، اتحد العرب المسلمون والمسيحيون في الهلال الخصيب ومصر في الشعور بالخطر والتهديد. وفي هذه القضية على الأقل، كان المصريون مستعدّين للاعتراف بأنّ قوميّتهم ليست مصريّة فقط، وليست إسلاميّة جامعة بالعموم، بل هي قوميّة عربيّة بالمعنى العلماني (بغضّ النظر عن مسحتها المسلمة). وهنا سيؤكّدون صلاحية عودتهم إلى التراث العربي ويثبتونها.

في عام ١٩٤٨، كان الحكم الغربي الحديث الآتي من وراء البحار يشهد تراجعاً شاملاً، ولم يكن لدى البريطانيين رغبة في الاستمرار في إدارة مشكلة شائكة مثل مشكلة فلسطين، حيث بدأت المناوشات بين العرب والصهاينة بالفعل. وهكذا طلبوا من الأمم المتحدة (التي خلفت عصبة الأمم والوفاق الأوروبي كمرجعية عالمية) بأن تتولّى مسؤولية فلسطين، فأعلنت قرار تقسيم فلسطين بين الصهاينة والعرب؛ بعدها انسحب البريطانيون. وعلى الرغم من أنّ الصهاينة كانوا يطمعون في البداية بكلّ أرض فلسطين الخاضعة للانتداب، إلا أنّ التقسيم كان بمثابة انتصار لهم؛ إذ منحهم دولةً وإن كانت صغيرة المساحة. أما بالنسبة إلى العرب، الذين كانوا رافضين جميعاً لتقسيم سوريا، فإنّ القبول بأيّ نوع من التقسيم كان بمثابة الهزيمة. وهكذا شنت الدول العربية هجوماً فوريّاً ما إن غادر البريطانيون. ومع شيء من الأفضليّة الجويّة في البداية، بدأت المشاحنات بينهم حول مستقبل فلسطين. ووسط اتهامات متبادلة بالخيانة وفي ظلّ حالة الفساد وانعدام الكفاءة في كلّ واحدة من هذه الحكومات، هُزمت القوات العربية. وهكذا لم يحظَ الصهاينة بالمنطقة التي مُنحوها بموجب قرار التقسيم فقط، بل أضافوا إليها مساحة واسعة خارجها، ومكّنتهم ظروف الحرب من طرد عدد كبير من السكان العرب أيضاً؛ إذ اضطر مئات الآلاف منهم إلى الهرب واللجوء إلى البلدان العربية المجاورة. أعلن الصهاينة قيام دولتهم إسرائيل، واكتسى العربَ شعورُ العار: لقد كان مجرّد وجود إسرائيل شاهداً ماثلاً على انعدام قدرتهم الذاتيّة في العالم الحديث بعد كلّ ما مرّوا به.

٥

إيران والإمبراطورية الروسية: حلم الثورة

أدرك الأتراك العثمانيون في مواجهة القوة الساحقة للأمم الغربيّة الحديثة العدوانية أنّ هذه القوّة تنبع من قلب النسيج الثقافي للمجتمعات الغربيّة الحديثة؛ ونتيجة لذلك، وصل العديد منهم إلى نتيجة واضحة ومعقولة: يعتمد الخلاص القومي في الأزمنة الحديثة على التخلّي عن التراث الثقافي الأضعف الذي يُمثّله الماضي الإسلاماتي، وتبني التراث الأوروبي الأقوى. إنّ الحلّ هو التغريب؛ فالدول المغربنة على نحوٍ أصيل هي من بإمكانها أن تتبوأ مقعدها بين الدول الغربية الحديثة الأخرى. أسهم موقع تركيا في أوروبا الشرقيّة وصلاتها الوثيقة مع الشعوب الأوروبية الشرقيّة المسيحيّة في وصول الأتراك إلى هذه الخلاصة، ولكنّ هذه الخلاصة كانت وجهة نظر طبيعيّة ومُبرّرة، لها أنصارُها في كلّ مكان أيضاً. كان الخطّ السائد في الإصلاح في الجمهورية التركية وعند العثمانيين هو ـ أو على الأقل هكذا كان يُنظر إليه ـ التحديث من خلال التغريب، من خلال الأوربة: وهو مسار سهَّله رواج النزعة الغربية بين العديد من دوائر الأثرياء. كان هذا المسار مغرياً لمعظم شعوب المسلمين؛ ولكنّ تبني الطرائق والأساليب الغربية الحديثة لم يكن كافياً لوحده، حتى بين الأتراك؛ فلا بدّ من الوصول إلى تسويةٍ ما مع الماضي الثقافي المحلي؛ إذ يُمكن إحياء جزء منه والبناء عليه، ويُمكن الإطاحة بجزء منه بالثورة عليه؛ وقد فعل الأتراك شيئاً من هذا وذاك.

أما بين العرب التحديثيين على وجه الخصوص، فقد شعر الكثيرون بأنّ إحياء التراث القديم هو المفتاح الرئيس للتحديث. ولهذا فقد كانوا على

ريب من الحلّ الآخر الشديد التطرّف لهذا التحدي. وبدلاً من أن يسعوا إلى استبدال التراث والانتقال إلى تراث آخر، كانوا يأملون بإحياء تراثهم القديم، وتنقيته مما شابه من زيادات وشوائب من أزمنة الانحطاط، لكي يتمكّنوا من مواجهة الغرب الحديث بقوة مستمدّة من جذورهم العميقة. لقد أرادوا التحديث على قاعدة إحياء الماضي الإسلاماتي وعبر إعادة تأويله تأويلاً جديداً. عملياً، لم يؤثّر الفرق بين هذين المقصدين تأثيراً واضحاً في النتيجة النهائية، ولكنّ الطريقة التي تصوّرت بها الطبقات القائدة مشروعَها، خاصّة في مرحلة ما بين الحربين، قد تركت بصمتها واضحةً على العديد من مجالات النشاط.

خضعت المملكة الإيرانية الغربيّة أيضاً لصيرورة تحديث مكثّفة، خاصّة في جوانب المجتمع العموميّة، خلال مرحلة ما بين الحربين. وفيها أيضاً، كان التحديث الصرف يبدو غير كافٍ. كان هناك أيضاً عودة متفاخرة إلى التراث القديم؛ ولكنّ العنصر الأكثر دراماتيكية في التحديث في غرب إيران كان حسّ الثورة، تطلّعاً إليها واستحضاراً لها. ربما كانت الدولة القاجاريّة هي الدولة المسلمة الوحيدة التي ظهرت فيها ديناميكيات ثورات الشوارع الكبرى، على غرار الثورات الكلاسيكية في أوروبا منذ ١٨٧٩(*)، بدرجة من الدرجات. انخرطت بعض الأطراف الإيرانية والقوقازية في الثورة الروسية ١٩١٧ أيضاً، أحياناً على نحوٍ دائم، وأحياناً على نحوٍ مؤقت. لقد اصطبغ التحديث في هذه المنطقة بأكملها بحلم الثورة.

إنّ الثورة بالمقام الأوّل تعني الإطاحة بالشريحة الرقيقة نسبياً من أصحاب الامتيازات الكبرى، بمن فيهم الملكيّون (الذين كثيراً ما تحالفوا مع القوى الغربية الحديثة) لصالح إتاحة نطاق أوسع للطبقة الوسطى الحضريّة التحديثية. ولكنّ حلم الثورة حين يصبح أملاً مركزيّاً للناس، ويؤول إلى نهايته المنطقية، لا يُمكن أن يعقد أيّ مساومة مع النقائص الموجودة. في القرن العشرين، بات ذلك يعني في بعض الأذهان إعادة بناء المجتمع من الصفر: إزالة الشريعة بالطبع، ولكن من دون تبني الأنظمة الأوروبية حتى لو تمّ تحسينها؛ بدلاً من ذلك، لا بدّ من خلق نظام

(*) هكذا ورد في الأصل وهو خطأ، والصواب: ١٧٨٩ (المترجم).

مستقبلي جديد أفضل من نظام الحاضرة الإسلامية القديم وأفضل من نظام أوروبا الحالي. يُمكن للناس أن يقتلعوا ليس فقط أصحاب المواقع العليا من السلطة، بل كافّة الطبقات ذات الامتيازات، التي تحمل تقاليد الثقافة العليا الحالية، سواء أكانت تقاليداً أصيلة أم مستوردة. وحينها سيكونون أحراراً في إعادة بناء حياتهم على نمطٍ جديد بالكلّية، نمطٍ قد يستفيد من أشكال المجتمعات الأخرى المحلية والأجنبية، من دون أن يكون امتداداً لها بحال. سيتخلى المجتمع، كما فعل مجتمع الجمهورية التركية عن التراث الإسلاماتي برمّته؛ إنما من دون أن يذوب في الغرب الحديث. بدلاً من ذلك، فإنّه سيستخلص حداثة نقيّة فريدة ومستقلّة، لا تكون إسلامية ولا غربية حديثة، بل متفوّقة على كليهما. ولكنّ هذا الحلم لم يظهر إلا ببطء شديد.

الاحتجاج الاجتماعي عند البابيّة

كانت الأراضي الإيرانيّة الإيرانيّة وما جاورها في العراق الحديث والقوقاز، التي كانت لوقت طويل أراضيَ مركزيّة للثقافة الإسلاماتية، معزولةً نسبياً عن التأثيرات المبكّرة لأوروبا الجديدة. صحيحٌ أنّ التجارة الأوروبيّة كانت نشيطة في الأزمنة الصفويّة (بل وُجد في المنطقة مبشّرون كاثوليك)، إلا أنّ أهميّة هذه التجارة قد تراجعت في القرن الثامن عشر بفعل الاضطرابات السياسيّة الداخليّة. ومع نهاية القرن، كانت معظم المصالح الأوروبيّة تُمثّل عن طريق غير مباشر (أحياناً عبر الأجزاء المركزيّة من الإمبراطورية العثمانية، من خلال الهند أو منطقة الفولغا). في الوقت نفسه، كان التقليد الثقافي للمنطقة، التي تشكّل منطقة القلب للتقليد الأدبي الفارساتي والولاءات الشيعيّة، مستقلّاً نسبياً عن التقاليد الحاضرة في المناطق المتأثّرة تأثّراً مباشراً وفورياً بأوروبا الجديدة. حافظ العراق وإيران وصولاً إلى القرن العشرين على مستوى رفيع من الإبداع الديني والفلسفي، على مستوى عزّ نظيره في البلاد المسلمة الأخرى. ففي وقت مبكّر من القرن التاسع عشر، وعلى الرغم من تقويض موقع الطبقات التجاريّة، اضطلع «العلماء» بتطويرات مهمّة في ميدان الفقه والقضاء، كما افتخر الفرس بفيلسوف كبير جديد (الملا هادي [السبزواري]، ١٧٩٧/٨ ـ ١٨٧٨) المنحدر من مدرسة الملا صدرا.

لم تظهر طبقة الكتّاب المقلّدين ومؤلّفي الدرجة الثانية، تبعاً للتصنيفات الشيعيّة اللاحقة إلا بعد الثلاثينيات من القرن التاسع عشر.

لقد لاحظنا سابقاً بأنّ أحد العقول الفلسفيّة الكبرى في نهايات القرن الثامن عشر كان قد تأثّر بالملا صدرا أيضاً، وهو الشيخ أحمد الأحسائي. كان الأحسائي قد طوّر نزعة شريعية مختلفة تماماً عن النزعة الشريعيّة التي طوّرها الوهابيون أو السنوسيون من معاصريه؛ إذ إنّها لم تكن ذات ولاء علويّ فقط، بل كانت أيضاً ذات أبعاد فلسفيّة واضحة، تتطلّع إلى التحسين والنماء الروحي البعيد الأمد للبشريّة كلّها. ولكنّ هذه النزعة كانت إصلاحيّة مثلهما، وعارضت الطرق الصوفيّة؛ ثمّ إنّها كانت ذات مزاج مهدويّ صريح، واتخذت أهميّة فائقة، مثل الحركتين الأخريين [الوهابية والسنوسيّة]، تحت تأثير التحوّل الطفري الغربي الحديث. إذاً، كانت هذه البيئة لا تزال بعيدة عن تأثيرات الحضور الغربي الحديث، ولكنّها كانت واعية أشدّ الوعي بها بوصفها حدّاً يقيّد قوّة المجتمع الإسلامي، ويُمثّل إمكانات جديدة غير مكتشفة للعيش، التي كان العديد من شيعة المدرسة الشيخيّة في ثلاثينيات القرن التاسع عشر يتوقّعونها على نحوٍ أشدّ مما سبق. في هذه البيئة، ظهر الباب المجدّد، المتحدّث باسم الإمام الغائب، والذي سيُرتّب المجتمع ترتيباً جديداً على الوجه الصحيح. حظي الشاب الصغير علي محمد الشيرازي (١٨١٩ ـ ٥٠) بمواهب لاهوتية وروحيّة خاصة، وكسب أتباعاً كثراً منهم [أي من الشيخيين]، كما كسب أتباعاً من طبقات التجار من بين عامة سكان المدن. نادى محمد علي، بوصفه الباب، (بدءاً من ١٨٤٤) بصيغة جديدة ليبرالية تماماً من الشريعة، وببناء رمزي جديد محلّ ما هو سائد في الإسلام الشيعي، وبتوقّع بداية حقبة ولاية نبوية جديدة من العدالة الاجتماعيّة التي ستتحقّق قريباً بين أتباعه.

كان البابيّة، وهو لقب أتباعه، متشوّقين لتحقّق هذه العدالة الجديدة، وبدؤوا يطوفون بين الناس لدعوتهم إليها، وسرعان ما دخلوا في صراع مفتوح مع علماء الشيعة، ثمّ مع الحكومة القاجاريّة. تمّ اعتقال علي محمد، ولكنّه ظلّ في سجنه ملهماً لمجموعة مخلصة من ذوي التطلّع المثالي. تصاعدت أعمال الشغب وتحوّلت إلى ثورة عارمة؛ تمّ إعدام علي محمد؛ وتمّ قمع الثورة بكثير من الدماء في ١٨٥٢.

بعد وفاة علي محمد، اتجه معظم أتباعه للقبول بقيادة الشاب بهاء الله (١٨١٧ ـ ٩٢)، الذي كان قد أعلن (١٨٦٣) أنّه النبيّ الذي تنبأ به الباب. عُرف البابيّة الذين آمنوا به بالبهائيّة (أما الآخرون فعرفوا بالبابية الأزلية). حافظ البهائيّة على الرسالة الاجتماعيّة التي حمتلها البابيّة، والتي كانت منحازة إلى تجار المدن وإلى الطبقات الحرفيّة، والتي سمحت للنساء بدورٍ أكبر وأكثر حريّة من الدور الذي يقبل به الإسلام التقليدي. (كانت إحدى بطلات البابيّة قد مزّقت حجابها علناً في ١٨٤٨). ولكنّهم تخلّوا عن فكرة الثورة المباشرة في إيران، وباتوا يتطلّعون إلى تحويل العالم كلّه عبر أتباع النظام الجديد. كان لدى بهاء الله تطلّع كوزموبوليتاني. وعندما تمّ نفيه من المملكة القاجاريّة، قامت الحكومة العثمانية باعتقاله بوصفه مخرّباً محتملاً، إلى أن أرسلته أخيراً إلى عكا في سوريا؛ ومن هناك، اجتذب إليه عدداً من المؤمنين من خارج إيران، وإن كان التركيز الأكبر لأتباع الإيمان الجديد غالباً في إيران. وقد خلفه (وفق الطريقة الشيعيّة) ابنه، الذي اجتذب العديد من المؤمنين الجدد من الأوروبيين (خاصّة في الولايات المتحدة الأمريكية)، الذين أرضى ذائقتهم بنزعة ليبراليّة كونيّة في الدين (وقد نهى عن قتل البشر لأسباب سياسية كالحرب، أو حتى عن قتل الحيوانات للأكل). ثمّ خلفه ابنه أيضاً، الذي تلقّى تعليمه في أكسفورد، والذي أعاد تنظيم الديانة على قاعدة عالميّة بمؤسسات قابلة للتوسّع، مع جهد تبشيري مستمرّ، بهدف الوصول إلى نظام سياسي عالميّ قائم على الإيمان.

ظلّت الرؤية الدينية للشيخيّة هي نقطة الانطلاق عند البهائية، الذين كانت مطالبتهم برؤية أخلاقيّة كونيّة ونظام اجتماعيّ ليبراليّ تعكس تأكيداً من نوع صوفيّ على صعوبة الجمع باتزان بين الحياة الروحيّة، وما يظهر في حركة مثل الشيخية من اهتمام الولاء العلوي بالتنظيم الروحي لنظام اجتماعيّ عادل. ولكن، بحلول الجزء الأخير من القرن، باتت الحركة مصبوغة بدرجة كبيرة بالنزعة الليبراليّة لأوروبا القرن التاسع عشر، وباتت تشكّل وفق بعض المعايير أداة لإدخال الجوانب الأخلاقيّة والمعنويّة للحداثة التقانوية إلى غرب إيران. في النهاية، تولّت المدارس البهائية، المترعة بالمعلّمين من الأمريكيين المتحوّلين إلى البهائية، إلى جانب مدارس المبشّرين الغربيين (ومدارس الزرادشتيين بمعلّميهم من الهند)، مهمة تعليم الجيل الليبرالي

الجديد، واجتذبوا بذلك عدداً كبيراً من التلاميذ من غير البهائيين.

جمال الدين الأفغاني والتنازل للأوروبيين

كانت الفترة التي حلّت فيه البهائيّة ذات النزوع التعليمي محلّ البابيّة المتمرّدة هي الفترة التي شهدت رواج محاولات التكيّف والتوافق مع الغرب الحديث في المملكة القاجارية. في عام ١٨٤٨، شرع ناصر الدين، الشاه الجديد (١٨٤٨ ـ ٩٦) في تطوير المسؤوليات الوزارية، وحاول بالعموم أوربة نظام حكمه. وفي ١٨٥٢، أسّس ما أراد له أن يكون مؤسسة حكوميّة للتعليم العالي على الطراز الغربي الحديث. ومنذ عام ١٨٤٠ فصاعداً، كانت المدارس التي يمولّها الغربيون قد بدأت بالتزايد، وفي ١٨٥٨، كان الطلاب المحليون يُرسلون إلى أوروبا بأعداد أكبر بكثير من الأعداد المبتعثة في المرحلة النابليونية. في الواقع، كانت الطباعة قد شاعت منذ ١٨٢٣، وبدأت الأشكال الأولى من الصحف بالصدور بعد ١٨٥١. استمرّت عمليّة تغريب سطح الحياة الحضريّة في طهران على نحوٍ مماثل إلى حدٍّ كبير لما جرى في إسطنبول أو القاهرة وإن كانت بوتيرة أقلّ. كان الشاه قد قام بجولة موسّعة عبر أوروبا، وكتب عما شاهده فيها بمزيج من الإعجاب والاحترام، بل وبشيء من التبجيل والإكبار، مستعملاً أسلوباً أدبياً بسيطاً، على غرار الأسلوب الفرنسي السائد في الدوائر العصرية.

لم يقتصر الأمر على أنّ التقليد الثقافي الإسلامي قد حافظ على حيويّة كبيرة في الدولة القاجاريّة أكثر من الأمكنة الأخرى؛ بل إنّ الفرس والأذريين الذين لم يخضعوا للحكم الروسيّ المباشر قد ظلوا حتى وقت متأخّر من القرن التاسع عشر، بمنأى عن تأثيرات القوى الدولية الجديدة مقارنة بسكان الإمبراطورية العثمانية أو الهند. في تلك الأثناء، ظلّت أشكال حيازة الأرض القديمة قريبة من الظروف التي وصلت إليها بعد نهاية الأزمنة الصفوية؛ لم تتأثّر النقابات الحرفيّة تأثراً كبيراً بالتجارة العالمية، واستمرّت حتى نهاية القرن في كونها الشكل الأقوى من التنظيم في المدن. لم تُنتج عمليّة التحديث الحكومي، بالشكل الذي كانت عليه، نوعاً فاعلاً من الحكم السلطوي، على الرغم من انهيار أشكال الفهم القديم التي كانت ترى ضمناً بأنّ معظم السكان يجب أن يكونوا محصّنين من تدخّل المركز. ربما كان

تطوّر منظور أكثر مركزيّة بين العائلات الثرية هو ما أدّى إلى الاعتراف (بنوعٍ من الإجماع غير الرسمي) بمجتهد واحد بوصفه صاحب السلطة المرجعيّة، وإن لم يكن هو **باب** الإمام. باتت فتاوى هذا المجتهد ملزمة لجميع الشيعة، وكان على الأثرياء في كافّة أنحاء المملكة أن يرسلوا إليه، لا إلى المجتهدين المحليين، **الخُمس**، حصّتهم المستحقّة للإمام. أسهم هذا التطوّر في الحفاظ على استقلال المجتهدين في ظل الظروف الجديدة، خاصة أنّ المجتهد الأكبر كان مقيماً في العراق الحديث، بعيداً عن منال الشاه. لعلّ من الأعراض الكاشفة أنّ اللغة السائدة في بلاد المسلمين التي حكمها الروس، والتي كانت تتعلّمها شريحة ضئيلة من المجموعات الطليعية المهتمة بالأمور الغربية كانت هي الروسية؛ ولكن، في الدولة القاجارية، ظلّت اللغة الأوروبية الدارجة هي الفرنسية في الغالب، وليس الإنكليزية ولا الروسية، والأخيرتان هما اللغتان السائدتان بين الناس في الميادين التجارية والسياسية. ظلّت الاستجابة الأكثر إيجابيّة للحداثة الغربية مسألة نظريّة تتداولها النخبة، التي اختارت اللغة الغربيّة ذات المكانة العليا في الغرب الحديث، بدلاً من أن تختار اللغة الأكثر شيوعاً والأكثر صلةً بها عملياً.

غير أنّ اهتمام الشاه بالغرب الحديث لم يبقَ اهتماماً أكاديمياً صرفاً: ولم يقتصر على رحلاته المكلفة في أرجائه. فلكي يسدّد ثمن رحلاته، ولأسباب أخرى، اقترح الشاه منح رجال الأعمال الغربيين امتيازات خاصّة في أراضيه تتراوح من بناء سكك الحديد إلى استكشاف النفط، وصولاً إلى إدارة مسابقات اليانصيب الرسمية؛ بحيث يشارك الشاه في الأرباح المتأتية من ذلك. ويبدو أنّه كان مطمئناً إلى أنّ هذه المشاريع، التي سترسّخ المصالح الأوروبية في مملكته على نحوٍ أكثر عمقاً من أشكال التجارة الأجنبية السابقة، لن تُقيّد استقلاله الذاتي. كان الشاه واعياً بموقع القوة الروسية؛ وقد قام (بدلاً من تحديث قوّاته المحليّة، وهي المهمّة الصعبة والمكلفة والمهدّدة بالفشل) بشراء كتيبة من القوزاق للدفاع عن عرشه، وهي كتيبة مدرّبة من الروس، ويديرها ضباط روس كانوا لا يزالون تحت سيطرة الجيش الروسي المتحكم بالقوقاز. ولكنّه طوّر أيضاً علاقات جيّدة مع البريطانيين، على أمل أنّ كلّاً من القوّتين لن تسمح للأخرى بتجاوز حدودها. عند هذه النقطة، في ١٨٨٩، استدعى الشاه جمالَ الدين الأفغاني

إلى طهران، هذا الواعظ المتوقّد العينيين، الذي أجّج المسلمين حول العالم ليأخذوا برؤيته القائلة بضرورة أن يشكّل المسلمون جبهة واحدة ضدّ الغرب الحديث. كان نفوذ الأفغاني محلّ قلق ومتابعة حثيثة من الإمبراطورية البريطانية، كما أنّ الروس كانوا على معرفة بتحرّكاته، إذ إنّه عاش في أراضيهم لبعض الوقت. وإذا كان الشاه قد ظنّ أنّ بإمكانه أن يكبح جموح هذا المتحمّس الزاهد عبر إبقائه في قفص مذهّب، فإنّه قد بالغ حتماً في تقدير نفسه.

كان الأفغاني في الأصل فارسيّاً ينحدر من منطقة تقع بالقرب من همدان في المملكة القاجاريّة، ويُقال بأنّه تلقى تعليمه في النجف، المركز الفكري الشيعي الكبير، بالقرب من الكوفة. وقد اكتسب خبرته السياسيّة الأولى في أفغانستان، ولكنّ حظّه خذله إذ اصطف إلى الجانب الخاسر، فنفي منها في ١٨٦٨، فانتقل إلى الهند حيث تعرّف على حركات المسلمين الإصلاحين فيها، وقد ساءه استعداد المسلمين لقبول الهيمنة الغربية الحديثة عليهم، واقتصار رغبتهم على إيجاد موقع مريح لأنفسهم في ظلّها. منذ هذه النقطة فصاعداً، ظلّ الأفغاني يطوف باستمرار لا ينقطع في مصر والهند والمملكة الإيرانية الغربية، وفي روسيا والإمبراطورية العثمانية، يحرّض المسلمين على التوحّد لتأكيد القوة الإسلامية. وقد حثّهم على أن يتخلّوا عن تقاليدهم الجديدة، ويعودوا إلى بساطة المسلمين الأولى وعنفوانهم وتشدّدهم، بهدف تحرير المسلمين في استعمال العلوم والتقنية الحديثة في سبيل إعلاء قضيّتهم.

لا يبدو أنّ الأفغاني قد أوجد العديد من الأفكار الجديدة، ولكنّه استفاد من المسائل والحجج التي يُمكن أن تعضد قضيّته وأن تبلور بين المسلمين حماسة نحو التطوير. وبهذه الطريقة، بات داعية متحمّساً، وعنيفاً أحياناً، لجميع أشكال الإصلاح: السياسي والديني والاجتماعي. على المستوى الفكري، تعود جذور تفكيره إلى تقليد **الفلسفة**، الذي ينظر إلى الدين الموحى بأنّه قوةٌ سياسية قبل كلّ شيء. ولما كان متحرّراً من الحذر السياسي الذي ألهمه أصحاب الذهنية الشريعية المفرطون في تركيزهم على الفرد، ومستعداً لأيّ شكل من المغامرة الفكرية، فإنّه قد سعى لعمل تركيبة من العلوم الحديثة على المستوى الفكري ومن **العصبية** الإسلامية، تضامن الجماعة، على المستوى السياسي. استنكر الأفغاني التقليد الصوفيّ لخموله وانتقد العلماء

التقليديين لظلاميّتهم، ونادى بـ«لوثر مسلم». ولكن، بينما كان الأفغاني معجباً بالقوة التقنية والفكرية للغرب، فإنّه انتقده بشدّة (على الأقل على مستوى يناسب جمهوره العام غير الفلسفي) لمادّتيه الكافرة. إن القوة الباقية كما يقول موجودة في الإسلام فقط. وقد نادى بأن يثور كلّ شعب من المسلمين على نفسه، وأن يقوي نفسه بالتعاون مع الشعوب المسلمة الأخرى في حركة نحو «الجامعة الإسلامية»، على مستوى التضامن السياسي ضدّ الغرب الحديث. وصحيحٌ أنّه أخذ فكرة الجامعة الإسلامية بعد أن بدأ العثمانيون بالدفع بها، وأنّه كان مستعداً للقبول بالسلطنة العثمانية بوصفها المرشّح الأبرز لقيادة المسلمين بعد وحدتهم المأمولة، إلا أنّ مفهومه عن تضامن الجامعة الإسلامية يفترق عن مفهوم عبد الحميد عنه أكثر مما يتصل به.

حظي الأفغاني بأوّل استجابة نشيطة لدعوته في مصر في سبعينيات القرن التاسع عشر، فقد كسب بعض أفضل الشبان المصريين إلى مشروعه التحديثي الإسلامي المناهض للغرب الحديث. بعد قمع حركة عرابي، أصدر الأفغاني أشهر المجلات العربيّة آنذاك، من منفاه في باريس: **العروة الوثقى**، وذلك في ١٨٨٤ (وقد تعاون معه محمد عبده في هذا الصدد). ولما كانت المجلّة تحرّض على العنف ضدّ البريطانيين، فقد عمل البريطانيون في مصر والهند على منع وصولها إلى جمهورٍ كافٍ يكفي لاستمرارها؛ ولكنّ نسخ الجريدة كانت تُهرّب إلى هذه البلاد وكان الناس يقرؤونها بحماسة. غير أنّ التأثير الأكبر للأفغاني كان في المملكة القاجاريّة؛ فقد كان جمهور الناس هناك هائجاً بالفعل من النزعة التسلّطية الاستبدادية الجديدة، خاصّة مع انخراط الشاه في مشاريع مع الأجانب. كان العديد من المثقّفين الشيعة الشبّان مفتونين بالفكرة التي ترى بأنّ «الديمقراطية» الغربية الحديثة، التي تُعرّف بأنّها «حكم القانون» في مقابل حكم الفرد المتسلّط، يُمكن أن يُنظر إليها بأنّها تجسيد مثاليّ لمبادئ الإسلام ولتأكيده على حكم الشريعة (التي يُمثّلها المجتهدون المستقلّون). وقد دعموا الأفغاني دعماً حماسيّاً كبيراً تحت شعار «الديمقراطية الإسلامية». وسرعان ما قطع الأفغاني علاقته بالشاه، الذي لم يكن ينوي الاستفادة من مشورته في الإصلاح أصلاً.

أكّد الأفغاني، بسعة نظره وحدّة بصيرته، أنّ ما يبدو من مناعةٍ لبلاد القاجار في وجه التدخّل الغربي ليس أمراً يُمكن التعويل عليه: فمعاهدات

الامتيازات للأجانب يُمكن أن تؤدّي إلى فرض هيمنتهم لاحقاً؛ فإذا ما مُنح أيّ من الأوروبيين نوعاً من موطئ قدم قانونيّ، فإنّ بقيّة الأوروبيين سيتخذون من ذلك ذريعة للتدخّل. نتيجة لذلك، عندما اقترح الشاه في ١٨٩٠ منح شركة التبغ البريطانيّة احتكاراً يُمكّنها من التحكّم في تجارة هذه السلعة ـ سواء داخل مملكته أو للتصدير ـ وهي سلعة كان الفرس يدخنونها بشراهة، قرّر الناس المقاومة، واستغلّ الأفغاني هذا الحدث ليؤكّد بأنّ الشاه لا يُعنى بحال المسلمين ورفاههم، وأنّ كلّ ما يهمّه هو المال الأجنبي. إنّ من شأن ذلك أن يجعل الزرّاع فريسة تحت رحمة المحتكرين، وأن يُفني طبقة التجار الصغار، وأن يجعل المدخّنين يتلقون تبغهم من يد الكفّار، وهو ما كان الشيعة الأكثر تشدّداً يرونه نجاسة لا تحلّ.

هكذا عمل الأفغاني على تحريض الناس وتأجيج هذه القضيّة وغيرها، من ملجئه الشيعيّ الآمن في شاه عبد العظيم (الريّ سابقاً) بالقرب من طهران. وقد استجاب لندائه جمهور عريض، لا من المثقفين القوميين وحسب، الذين اعتنق بعضهم كلّ أفكار الأفغاني، بل أيضاً من أصحاب البازارات، الذين شعروا بالخطر الذي يتهدّدهم. واستجابت له فوق ذلك مجموعة تفوق أهمّيتها هؤلاء جميعاً: فبخلاف بلاد أهل السنة والجماعة في الإمبراطورية العثمانية ـ حيث لم يحظَ الأفغاني بقبول جيّد من العلماء الذين كانوا متمسّكين بتحالفهم التقليدي الوثيق مع الحكام ولم يكونوا راغبين في أيّ تجديد عميق ـ فإنّ علماء الشيعة، بغيرتهم على استقلال السلالة، قد تجاوبوا معه تجاوباً حسناً؛ فقد أثارت النزعة التغريبية للشاه حفيظتهم، وكان أكثر ما أثارهم هو الخوف من التدخّل الأجنبي للكفار في بلادهم. عندما نُفي الأفغاني إلى العراق الحديث في ١٨٩١، كتب إلى المجتهد الأكبر المُقيم هناك، يحثه على اتخاذ إجراء في مواجهة احتكار التبغ. وقد قام المجتهد بذلك فعلاً: فقد أصدر بياناً يُحرّم فيه تدخين التبغ إلى أن تمّ سحب الاحتكار ١٨٩٢. وقد استجاب الناس لهذه الفتوى في كافة أنحاء المملكة القاجارية: واختفى التبغ حتى من البلاط، حيث كان المجتهد مُطاعاً في مسائل كهذه أكثر من الشاه نفسه. تمسّك الناس بموقفهم تمسّكاً قويّاً وعظيماً فلم ينخدعوا بوعود الشاه بإلغاء هذا الامتياز للأجانب، وظلّوا على موقفهم إلى أن تمّ إلغاء الاتفاق بوضوح تام، وعندها أجاز المجتهد تدخين التبغ من جديد وعاد إليه الفرس.

وهكذا أسهم الأفغاني في صياغة تحالف بين علماء الشيعة وتجار البازارات، والمثقّفين ذوي النزوع الغربي. كانت النتائج الأولى لذلك ملتبسة. فلكي ينسحب الشاه من اتفاقيّة التبغ من دون أن يدمّر رصيده في السوق الأوروبي الرأسمالي، قام بدفع تعويضات لشركة التبغ الاحتكارية. وفي سبيل ذلك، شعر بأنّ من الضروريّ أن يتحصّل على قرض بريطاني مؤمّن من مستحقّات الجمارك الجنوبية (وهي حركة لا تبدو شديدة السوء في ظاهرها، ولكنّها كانت في الواقع شديدة الخطورة، مثلما اكتشف المصريون في زمن الخديوي إسماعيل). غير أنّ تحالف العلماء والمثقّفين الجدد قد استمرّ؛ فقد كانت سياسة الشاه المستمرّة في رهن مملكته للأجانب أمراً لا يُطاق. دُعي الأفغاني إلى إسطنبول، وهناك وجد نفسه ضيفاً قسريّاً مقيّد الحركة عند عبد الحميد. ولكنّ أحد تلامذة الأفغاني المقرّبين قد زاره في إسطنبول واستشاره، ثمّ قام باغتيال الشاه في ١٨٩٦، وبعد حالة أولى من الصدمة، هلّل رجال البازار لمقتل الطاغية، ولم ينتقدهم العلماء على ذلك. طلبت الحكومة القاجاريّة من العثمانيين تسليم مجموعة مخصوصة من أتباع الأفغاني، الذين كانوا من البابية الأزلية (على الرغم من أنّ الأفغاني كان على الأرجح معارضاً للديانة البابية، لما أحدثته في الإسلام)؛ ثمّ تم إعدامهم. أما الأفغاني فلم يُسلّم، ولكنّه قُتل في السنة التالية في ظروف مشبوهة دفعت الإيرانيين للاعتقاد بأنّ السلطان عبد الحميد كان متورّطاً في قتله.

يُمكن تبرير أسلوب الأفغاني في ارتجال مذهبه السياسي تبعاً للفرص والمناسبات المتاحة على أساس الفلسفة القديمة، التي لم تكن تتوقّع أن يتصرّف العامة بناء على الاقتناع بمجموعة من المُثل والقيم المتسقة. ولكنّ ابن رشد وابن خلدون، اللذين أشارا إلى هذه النقطة، لم يحاولا أن يكونا ثوريَّين. لعلّ الأفغاني رأى بأنّ زمانه مختلف عن زمانهما، وأنّه يتطلّب عملاً سياسيّاً أكثر راديكاليّة. ولكنّه لم يؤسّس قاعدة فلسفية جديدة لعمله السياسي. كان اعتناقه العلنيّ لبرنامج عبد الحميد خياراً موفّقاً على المستوى الفلسفي؛ كما أنّ محاولته تشجيع العناصر التي لا يُمكن لها إلا أن تكون معادية لهذا البرنامج كان كذلك خياراً سياسياً صائباً؛ ولكنّه حين حاول الجمع بين الخيارين، وقع في أسر عبد الحميد، الذي كان يُتقن هذا النوع من اللعب على نحوٍ أفضل منه. تُردّد معضلة الأفغاني صدى ما عايشه الكثير

من المثقّفين الإيرانيين من ذوي الضمائر الحساسة، والذين كانوا يتطلّعون إلى الإصلاح عن طريقة النخبة، على منهج **الفلاسفة** الذين طالما حاولوا ذلك، ولكن على أمل أن تحظى هذه النخبة بدعم العلماء وحماسة العامة. حافظت هذه المقاربة على أقصى درجات الاستمراريّة مع الماضي الإسلاماتي، لا في المجتمع فقط، بل أيضاً في عقول الراديكاليين. وقد أسهمت في إحداث تأثيرات مذهلة لبعض الوقت. ولكنّها في النهاية أسهمت ولا شكّ في عجز الإيرانيين، وبالأخص في المملكة الإيرانية الغربية حيث تمّت محاولة تطبيق هذه المقاربة لتحقيق التحديث على نحوٍ كافٍ؛ ومن ثمّ فإنّها أسهمت في تعميق المطالب بالثورة الجذرية. غير أنّ آثارها الإيجابيّة كانت غالبة لبعض الوقت.

كان الشاه الجديد، مظفر الدين، رجلاً ضعيفاً نسبياً، وسرعان ما بدأ الرجال الذين جمعهم الأفغاني معاً [العلماء والمثقفون وتجار البازارات] في مطالبته بالتراجع عن سياسات أبيه. ولكنّ مظفر الدين لم يكن ميّالاً إلى ذلك؛ فقد أحبّ هو أيضاً أن يتجوّل في أوروبا، وكان بحاجة إلى المال للمحافظة على أبّهته الملكيّة. وقد أظهر في البداية رغبته في القيام بإصلاح داخليّ، ولكنّه سرعان ما اتجه مجدّداً إلى الأجانب: فوضع كادراً من البلجيكيين، المتعاطفين مع التجارة الروسية، ليتولوا إدارة جمارك المملكة؛ وفي ١٩٠٠، تمّ التفاوض على الدَّين الروسي، المؤمّن من مستحقات الجمارك الشمالية. في السنوات التالية (وعندما كان البريطانيون مشغولين بالحرب الدائرة في جنوب إفريقيا)، استمرّ النفوذ الروسي في التعاظم السريع، وجابهه تجار المدن أحياناً بأعمال شغب واسعة، كما جابهه العلماء بتحذير الشاه مراراً من أنّ سلطته لن تعصمه إذا ما أصرّ على مخالفة جادّة الشريعة. ولكن، في ١٩٠٤، وقعت الحرب بين روسيا واليابان، وهو ما كان ذا آثار كارثية على روسيا. ففي أعقاب هزيمة القوات الروسية، ثار الروس في ١٩٠٥ على استبداد القيصر (التسار)؛ ومع نهاية عام ١٩٠٥، ثار قادة طهران ونادوا الناس بالخروج على التابع القاجاري المحبوب [للقيصر الروسي].

ثبت الآن بأنّ مشاريع الشاه السابقة للتحديث قد نحّت النظام القديم بما يكفي لإشعال الغضب ضدّ المظالم الجديدة، وبما لا يكفي لمنع هذ الغضب

من التحوّل إلى حركة شعبيّة جارفة. في الوقت نفسه، كانت العناصر المُحدّثة، بنزوعها النظري، قد باتت واعية بما يكفي لوضع خططٍ في غاية الليبرالية، وللشروع بها بمسؤولية؛ ولكنّها لم تكن مدعومة بالقدر الكافي من المؤسسات الحديثة، حتى على مستوى المؤسسات التابعة التكميلية، لتحمل هذه الخطط وتتابع تنفيذها.

ثورات ١٩٠٥ ـ ١٩١٧

كانت اليابان تبدو دولة خاضعة للضغوطات الغربية الحديثة مثل غيرها من البلدان؛ ولذلك، فعندما تمكّنت من هزيمة قوة أوروبية كبرى، بدا في أنظار العالم بأنّ أوروبا ليست بتلك المنعة التي لا تقهر. شجّعت هذه الحقيقة العثمانيين من الأتراك والعرب على مواجهة حكامهم المتحالفين مع الغرب الحديث في السنوات التالية، في ثورة تركيا الفتاة وفي حركة مصطفى كامل القومية في مصر، وكذا بعثت في الهند آمالاً بتحقيق الحكم الذاتي. كان الفرس والأذريون أحد أبرز المتأثّرين المباشرين بهذه الحقيقة، وسرعان ما تحرّكوا على إثرها بقوة؛ فقد استلهموا الأحداث التي جرت في روسيا [الثورة الروسية ١٩٠٥]، ولكنّ شرارة ثورتهم كانت بفعل تصرّفات الحكومة المتعجرفة ضدّ التجار، الذين كانوا في السابق محصّنين من تعسّف الدولة وسلطتها الاستبدادية. مع نهاية عام ١٩٠٥، قام عدد من العلماء وغيرهم في طهران باللجوء والتحصن (بَسْت)(*) في ضريح شاه عبد العظيم، حيث لم يكن الشاه يجرؤ على مسّهم؛ وقد اكتسبوا دعماً شعبياً قويّاً حتى إنّ الشاه قد وعدهم بالرضوخ لمطالبهم: بأن يُقيل وزيره الأكبر، ويؤسّس لجنة عدليّة لها الحقّ في تصحيح الأخطاء والانتهاكات.

ولكنْ ما إن غادروا ملجأهم، حتى تخلى الشاه عن إنجاز وعده. وبعد مزيد من الاضطرابات، تمّ نفي علماء العاصمة إلى قُم. في تموز/يوليو ١٩٠٦، حصلت حالات لجوء (بست) جديدة. في الأيام الأولى، تحصّن ٥٠٠٠ شخص، ثمّ لحق بهم نحو ١٣ ألف شخص وخيّموا خارجاً (هذه

(*) بَسْت بالفارسية، أي اتخاذ ملجأ أو التحصّن، وهي عادة قديمة شاعت وبرزت في الأزمنة الصفويّة مع ظهور الدولة المركزيّة، فقد باتت المزارات الدينيّة وبعض الأمكنة المَلَكيّة مناطق يحرم الاعتداء فيها، فهي آمنة لمن دخلها، سواء أكان ملتجئاً من جُرم سياسي أم جنائي (المترجم).

المرة على أرض السفارة البريطانية. وهو ملجأ أكثر أمناً من غدر الملك من أيّ ضريح، ما دام المسؤولون البريطانيون قد قبلوا استضافة اللاجئين واعتبروا بأنّ شرفهم مرهون بحمايتهم بمقتضى القانون الدولي الأوروبي الجديد). وفّرت التنظيمات النقابيّة ـ التي ظلّت قويّة هناك مقارنة بحالها في معظم بلاد المسلمين الأخرى، إضافة إلى الأندية السياسيّة ـ القيادةَ لهذه التحرّكات، وحافظت على قدرٍ جيّد من التنظيم والنظافة وتوزيع المؤن الغذائية التي ترسلها المدن. كانت المقاطعات الأخرى تراقب ما يحدث في طهران، وكانت لدى الطبقات المهمة في مدنها ما يدعوها للاحتجاج على العائلة القاجارية (التي كان بعض حكامها جشعين على نحوٍ كبير، خاصّة بعد أن بات الأوروبيون يضمنون لهم استمرار حكمهم ووراثتهم للعرش، بعد أن كانوا سابقاً أكثر حذراً ومراعاةً في هذه التعيينات). في تبريز، وفي أذربيجان، وفي رشت، والمراكز التجارية في قزوين، وفي أصفهان وشيراز، حصلت حالات من اللجوء والتحصن؛ بعضها في القنصليات البريطانية؛ ذلك أنّ البريطانيين قد أظهروا تعاطفهم مع الشعب المضطهد المطالب بالإصلاح، خاصّة أنّهم كانوا القوّة الموازنة لكفّة القوة الروسية الصاعدة. لم تكتفِ المطالبات الآن بعزل الوزراء، بل باتت تطالب بالدستور وبمجلس وطني يراقب ميزانية الدولة ومالية العائلة الحاكمة وإداراتها، وبمدونة قانونية تُديرها محاكم نظاميّة في المجال الذي كان متروكاً سابقاً لتصرف الملك وحكومته.

تحوّلت حالات اللجوء إلى إضراب عام؛ أغلقت جميع البازارات أبواب محالّها. كان معظم المحتجين من التجار والنقابيين (والعلماء في قُم)، فقامت الحكومة بتهديدهم باستعمال القوة لفتح المحلات ونهبها. ولكنّ المحتجين شكلوا لجنة موحّدة لتنظيم قراراتهم. قام الشبان الذين تلقوا تعليماً حديثاً، والواعون بالنزعة الدستورية الأوروبية، بإقناع بقية أعضاء اللجنة بمواصلة اعتصامهم حتى إنجاز الدستور. وكما هي الحال في روسيا، كان يُنظر إلى المجلس التمثيلي بوصفه الإصلاح الرئيس، الذي ستتبعه بقية الإصلاحات. أصدر بعض العلماء بياناً ذكّروا الشاه فيه بأنّ حكمه ليس إلا حكماً نيابياً، بانتظار الإمام الغائب. صاغ التحديثيون دستوراً، اضطر الشاه المتردّد لاحقاً أن يعلنه. وكان هذا الدستور في غالبه منسوخاً من الدستور

البلجيكي (الذي كان يُعتبر دستوراً نموذجياً عند الأوروبيين). كان أحد أهم بنوده يدعو لتأسيس مجلس وطني (**المجلس**)، منتخب على أساس قاعدة انتخابيّة محدودة، ولكنّها تشمل جميع العناصر المقتدرة. تمّ عقد انتخابات فورية، وبحسب مقتضى الدستور، تمّ عقد المجلس مع ظهور نتائج طهران وتوفيرها نواة للمجلس، من دون انتظار الانتخابات في المحافظات الأخرى، التي عملت الحكومة الملكيّة على تأجيلها والمماطلة في إنجازها، بل ومنعها أحياناً.

كان وصول وفود تبريز وأذربيجان إلى المجلس بمثابة تفعيل له وتأكيد لمساره. كانت الضغوط نحو التحديث واللبرلة أكبر ما تكون في أذربيجان، فيما كانت تبريز مقرّ وليّ العهد، الحاكم المتعسّف الحريص على مصالحه الذاتية. ولكن، إضافة إلى ذلك، كان الأذريون الترك على اتصال بالريفيين عبر الحدود الروسية. كان النفط قد اكتشف في باكو [عاصمة أذربيجان اليوم]، وخلق فضاء كوزموبوليتانياً نسبياً في المدينة (وإن لم يمتدّ إلى أراضيها الداخلية). كان الأذريون المسلمون قد طوّروا تحت حكم القياصرة الروس وعياً بالإمكانات الحديثة، على نحوٍ قريب مما حصل مع تتار الفولغا. كانوا يقرؤون الصحف العثمانية، وكان الكثير منهم متعاطفين مع أفكار تركيا الفتاة. وقد انخرطوا بنشاط في الثورة الروسية ١٩٠٥ وإن كانوا أقلّ راديكالية من العديد من المسيحيين. لاحقاً، عندما بدأت ردود الفعل في روسيا، وتمّ قمع الثوريين الأكثر شراسة، عبَر مجموعةٌ من القادة من أذربيجان الروسية الحدودَ وقاموا بدور فاعل في الصراع الدائر في المملكة القاجارية.

كان الاهتمام الأوّل للمجلس الجديد في ١٩٠٧ هو التخلّص من الحاجة إلى القروض الأجنبية عبر تقليص نفقات الشاه وحدّها بالقوائم المدنية (كما هي الحال في أوروبا)، عبر احتفاظ الخزينة بالحصة الأكبر من الضرائب الحكومية، وعبر تأسيس بنك وطني يُقرض الحكومة من داخل الدولة لتغطية الصعوبات الماليّة التي تسبّب بها الشاه بالفعل. قدّم العديد من الناس بقدراتهم المحدودة تضحيات كبيرة لبناء رأس مال وطني للبنك، ولكنّها لم تكن كافية لنجاح البنك في وجه المعارضة الفاعلة للبنوك الأجنبية القائمة بالفعل. كان من الأسهل الحدّ من نفقات الشاه. ولكنّ

الشاه الجديد كان مصمّماً على الفكاك من هذه القبضة التي فرضت عليه.

فمع بداية عام ١٩٠٧، خلف الشاه مظفر الدين ابنُه، الحاكم المشهور لتبريز، محمد علي شاه، الذي، وإن كان قد وقّع على الدستور، لم يكن ينوي الالتزام به. طوال عام ١٩٠٧، كانت المدن الكبرى تشهد انتفاضات واضطرابات متتالية في مواجهة أعمال القمع، التي يشجّع عليها الشاه، وكإجراء استباقيّ لشحنات السلاح الملكية الواردة. كانت العناصر الأكثر ديمقراطية في المجلس، والتي يقودها نواب تبريز، بخاصّة سيد حسن تقي زاده، العالم الشاب المثقف (٢٥ سنة)، تضغط لتطبيق المزيد من الإصلاحات. تمّ تشريع إقامة مجالس بلديّة على غرار نظيراتها في روسيا. أكّد الديمقراطيون على أنّ جميع الرعايا يجب أن يحظوا بالمنزلة القانونية ذاتها. وقد عارض هذه الفكرةَ العلماءُ، الذين كانوا يقودون اتجاهاً إصلاحياً إنما معتدلاً في المجلس؛ وردّ عليهم الديمقراطيون بأنّ الإسلام ديمقراطي في جوهره. على امتداد البلد، انتشرت النوادي الديمقراطية السياسية، وكانت تدعم الحزب الأكثر ليبرالية في المجلس، وتنشر أحياناً أوراقاً ومنشوراتٍ ممتازة. في معارضتهم، ولدعم الشاه ضدّ المجلس، قام الملكيون من مؤيدي الثورة المضادة بنشر نواديهم أيضاً، وقد دعمهم بعض العلماء في ذلك.

مع نهاية شهر آب/أغسطس من عام ١٩٠٧، كان وزير الشاه الجديد على وشك إقناع المجلس بقبول قرضٍ روسيّ، بعد أن فشل مشروع الاقتراض من ألمانيا (وهو ما كان خياراً مفضّلاً نظراً لأنّه أقلّ خطراً على المستوى السياسي). عند هذه النقطة، تمّ إغتيال الوزير. صدمت هذه الحادثة معظم الملكيين، وزادت من تصميم حلّ الدستوريين. تأكّدت هيمنة الديمقراطيين حينها، عندما وقع البريطانيون (في اليوم نفسه) معاهدة مع الروس، اعترفوا بها بمصالح الروس الخاصّة في كامل النطاق الشمالي من مملكة القاجار، بما في ذلك طهران وتبريز. كان ذلك جزءاً من اتفاق أكبر صاغه البريطانيون والروس للتحالف في مواجهة الألمان. ولكن، من زاوية النظر الإيرانية، كان البريطانيون قد تخلوا عن أتباعهم القاجاريين وتركوهم وحدهم في مواجهة الضغوطات الروسيّة من دون وجود احتماليّة تدخّل أي قوّة أوروبية أخرى (إلا ربما في حالة تمّ تهديد استقلالية الدولة) أو حتى

احتماليّة وجود مزية تنافسية في التفاوض. في تلك الأثناء، أقامت النوادي السياسيّة مدارس ليلية ومشاريع خيرية عديدة في المدن، في حين طوّر المجلس خططاً مفصّلة للإصلاح المالي، التي كانت ستغدو خططاً مجزية بنفس القدر للمنتفعين الحاليين، كما أنّها ستكون ملائمة لكفاية الدولة الماليّة وقدرتها على سداد ديونها، ولبناء جيش وطني، يسمح للمجلس بفرض قراراته.

في كانون الأول/ديسمبر، حاول الشاه تدبير انقلاب في طهران، ولكنّ النوادي السياسيّة جاءت مسلّحةً للدفاع عن المجلس ونجحت في ذلك. من جهة أخرى، لم يكن من الممكن عمل أي خطوة تصعيدية ضدّ الشاه خوفاً من أن يتخذ الروس ذلك ذريعة للتدخّل، وهو ما سيضطر البريطانيون لقبوله. بحلول شهر حزيران/يونيو ١٩٠٨، كان الشاه قد طوّر خططاً أفضل من سابقتها. فتحت غطاء التحذير الروسي ـ البريطاني المشترك من أيّ مقاومة، هاجمت كتيبة القوزاق التي يرأسها الروس والتابعة للشاه المجلسَ. كان أهل طهران مستعدّين للمقاومة من جديد، غير أنّ القيادة أقنعتهم بالقبول بالمفاوضات المطروحة مع الشاه. قام أحد المتطوّعين حينها بإطلاق النار على نفسه في نفس الموضع، قائلاً بأنّه لا يجرؤ على العودة إلى زوجته وبيته من دون قتال. قام القائد الروسيّ باعتقال قادة الدستوريين وتشريدهم ووضع المدينة تحت الحكم العسكري. لم يكن لدى المجلس جيش وطني يتبع له، ولكنّ الشاه أيضاً لم يكن يمتلك جيشاً وطنياً؛ ذلك أنّ جهاز إدارته القديم الذي لم يتمّ إصلاحه لم يكن قادراً على إنتاج جيشٍ كهذا. كانت قوّة النقابات التي لم تتأثّر تقريباً هي الوجه الآخر لضعفٍ الحكم السلطوي الاستبدادي مقارنةً بحالة العثمانيين أو المصريين. كان بإمكان الكتيبة القوزاقية أن تسيطر على طهران، ولكنّ الشاه لم يكن يملك في مواجهة بقيّة المجتمع إلا القوات القبليّة المجنّدة، التي بإمكانها أن تنهب وتدمّر، ولكنّها لن تستطيع السيطرة على الأرياف. صمدت تبريز لعدّة أشهر صموداً بطولياً، ولكنّها سقطت أخيراً تحت الاحتلال الروسي. ثارت مدن أخرى، وباتت الحزب الأهلية واقعاً.

في ذلك الوقت، كان اللاجئون يبذلون قصارى جهدهم لحشد الرأي العام الأوروبي لصالح الثورة. وقد تمكّن الثوريون من منع أيّ حالة من

العنف ضدّ الأجانب طوال وقت القتال، معتمدين على حسن نوايا الأوروبيين ـ والبريطانيون على وجه الخصوص ـ بأنّهم لن يتدخّلوا ما لم تكن ثمّة ذريعة مقنعة للتدخّل. كما أنّ التدخّل الروسي ظلّ محدوداً في ذلك الوقت، بسبب وجود حزب معارض للتدخّل في الحكومة الروسية، على الرغم من أنّ عدداً كبيراً من القوات الروسيّة كانت قد دخلت هنا وهناك زاعمةً أنّ هدفها هو حماية الأجانب في حال طالهم أيّ سوء. في النهاية، في عام ١٩٠٩، اشتركت قوات رجال القبائل من الجنوب مع قوات الدستوريين من رشت في مواجهة الملكيين، واحتلوا طهران، وخلعوا الشاه (الذي سُمح له بالهرب إلى روسيا).

قُتل عدد من الملكيين البارزين في هذه الحوادث، وقُتل قائد من قادة المجتهدين كان قد حرّض ضدّ الدستور في مخالفة لموقف بقيّة المجتهدين. ولكن بالعموم تمّ الحفاظ على وضع دوائر الحكم القديم شريطة أن يتعاونوا مع المجلس. وقد كان ذلك عائداً جزئياً إلى احترام رأي الأوروبيين (والروس)، وجزئياً بسبب الافتقار إلى طبقة كفؤ من الرجال الجدد المدرّبين على هذه الشؤون العمليّة؛ وفي ذلك شَبَهٌ بحالة حركة تركيا الفتاة التي استفادت من جيش عبد الحميد وبيروقراطيّته. ومع أنّ الشاه الجديد كان قاصراً وموضوعاً تحت وصايةٍ يختارها المجلس، إلا أنَّ البلاط ظلّ قوّة مستقلّة أساسيّة تتحكّم بالجهاز الإداري. لم يكن الرجال الجدد الذين جلبتهم الثورة إلى الواجهة محلّ ثقة دائمة حتى من أغلبية أعضاء المجلس. ولكنّهم لم يغامروا في جميع الأحوال باستبدال العائلات الإدارية القديمة. حصر المجلس جهوده في اتخاذ قرارات «ليبراليّة» بينهم، وحاول أن يُغيّر أساليبهم وطرائقهم. بهذا المعنى، فهم الدستوريون مذهب «فصل السلطات» الذي كان أصدقاؤهم الفرنسيون يحثّونهم عليه: على البلاط وجهازه الحكومي أن يشارك السلطة مع الجهاز التشريعي لا أن يستبدل أحدهما الآخر.

مع ذلك، تغيّرت طريقة إدارة الدولة على نحوٍ ما. استجاب المسؤولون المعيّنون في ظلّ الدستور لجهود التحديث عبر تطوير البيروقراطيّة وكسر الأنماط القديمة من المسؤوليات المحلية المسندة إلى مالكي الأراضي، مثلما حدث في وقت سابق في أمكنة أخرى. كان لذلك بعض النتائج السلبية المباشرة؛ ولكنّه أنهى حالات التسلّط الفجّ من الحكام المتعسّفين. في أثناء

العمل على بناء السلطة المركزية، تمّ استجلاب السويديين لتدريب الجندرمة (الدرك) الجدد (خاصة في الجنوب بعيداً عن الروس)، وقد أثبت هذا الجهاز ولاءه للديمقراطيين. وتمّ استجلاب الأمريكيين لإصلاح الإدارة المالية، ومُنحوا صلاحيات واسعة، تتضمّن تجنيد جهاز الدرك الماليّ الخاصّ بهم.

كانت جهود الأمريكيين ناجحة إلى درجة أثارت حفيظة الروس. بحلول عام ١٩١١، كان جهاز القيصر الروسي قد أنهى حركة الثورة الداخليّة، وبات مستعدّاً للتعامل مع الوضع في فارس. في البداية، قام بتمويل هجوم قاده الشاه الأسبق ولكنّه هُزم. ثمّ أصدر تحذيراً للأمريكان يطلب منهم المغادرة. كان الأمريكان محلّ استياء من المستعمرة الأوروبية بسبب اتّباعهم بروتوكولاً يوافق نظام موظّفي الحكومة الإيرانية لا نظام الدبلوماسيين الغربيين، وكان ذلك بمثابة كسرٍ للتضامن الغربي الحديث؛ كما أنّهم وجّهوا إهانة لعائلات البلاط ومجلس الوزراء برفضهم منحهم إياهم أيّ إعفاءات خاصّة في إصلاحاتهم. عندما قام الروس بالاجتياح الكامل، وقف الأوروبيون في موقع المتفرج اللامبالي، وكان مجلس الوزراء مستعداً للتضحية بالخبراء الماليين الأمريكيين؛ ولم يقف في وجه ذلك إلا المجلس والناس من ورائه. وقف المجلس بثبات (في إحدى الحالات، دخلت قوّةٌ من النساء الوطنيات إلى المجلس ولوّحن بالأسلحة تأييداً للدستوريين، وهو حدث لم يكن للرجال أن يتجاهلوه). كان من الضروريّ تفتيت المجلس، وإدارة البلد من خلال مجلس الوزراء ذي الشرعيّة الهزيلة، مدعوماً بالسلاح الروسي.

خلال الحرب العالمية الأولى، اعتبرت القوى الأوروبيّة المتحمّسة للقتال أنّ المملكة القاجاريّة ممرٌّ متاحٌ لها إلى الأمكنة الأخرى. كان الألمان (والعثمانيون) يأملون بإشعال ثورة في الهند باسم الوحدة الإسلامية لمصلحة الخليفة العثماني، إذا ما تمكّنوا من كسب قوّة داعمة لهم من أفغانستان. أما البريطانيون فقد رأوا بأنّ التحكّم في إيران ضروريّ لصدّ هذه الحركة، ولجعلها قاعدة لعمليّاتهم ضدّ العثمانيين. وهكذا قاموا صراحةً بتقسيم البلد بينهم، شمالاً وجنوباً. في تلك الأثناء، اضطر العديد من الدستوريين الديمقراطيين، الذين باتوا الآن يُعرفون بالقوميين، إلى الهرب إلى إسطنبول

تحت حماية حكومة تركيا الفتاة، مثلما فعل الثوريون من أذربيجان التي احتلها الروس. وقبل أن يمضي وقت طويل، عادت الحرب الأهلية إلى المملكة، ولكنّها هذه المرّة كانت أكثر فوضويّة وتدميراً. أقام القوميون حكومةً لهم في كرمانشاه تحت حماية الألمان والعثمانيين، وسيطروا على معظم الجنوب، حيث اصطفت القبائل إلى جوارهم مع الدرك المدرّبين على يد السويديين الذين دعموهم في مواجهة السلطات «المعتدلة» المموَّلة روسياً وبريطانياً في طهران، ومعها الملكيون. ولكنّ العثمانيين كانوا مشغولين بالقتال على جبهات أخرى، وكان الألمان بعيدين، وكانت القبائل خارجة عن السيطرة، وكان جهاز الدرك ضعيفاً بسبب شحّ الموارد الضريبية. بحلول عام ١٩١٧، كان البريطانيون والروس على وشك إحكام سيطرتهم على البلد. وعندما اشتعلت الثورة الروسية الكبرى، وجدت الحكومة الروسية الجديدة (الاشتراكية المعتدلة) بأنّها مضطرة لتخفيف التزاماتها في القوقاز وإيران. ومع تراجع الضغط الروسي، تولى المجلس الوزاري للقوميين الحكم لبعض الوقت في طهران، بل وتمّت محاصرة معسكرات البريطانيين في الجنوب في لحظة استثنائية من صعود الآمال القومية. ولكن، بعد شتاء صعب تخلّلته مجاعة قاسية، تمكّن البريطانيون خلال عام ١٩١٨ من استعادة مواقعهم، بل وأخذ مواقع الروس في الشمال؛ حيث قاموا أيضاً بعبور الحدود القيصرية والتدخّل في الثورة الروسية نفسها.

التتار الجديديون والنزعة الثورية الروسية

مع نهاية الحرب، كان ثمة ضغوط كبيرة في الوطن البريطاني لتخفيف التزامات بريطانية في القوقاز وإيران. خلال عام ١٩١٩، حاول البريطانيون تنصيب أنظمة محليّة يُفضّلونها. وقد عقدوا مع حكومة طهران اتفاقيّة تترك الدستوريين الأكثر «اعتدالاً» في السلطة في مواجهة القوميين، وتمنح بريطانيا وصايةً فاعلة من دون أن تضطر إلى احتلال البلد احتلالاً شاملاً. ولكن، على الرغم مما لحق بالثورة الفارسيّة من إخفاقات، فإنّ روحها لم تكن لتتسامح مع الوصاية الأوروبية. في ذلك الوقت، أخذت الثورة الروسيّة اتجاهاً جعل من مقاومة البريطانيين أمراً أسهل وأجدى من ذي قبل.

في تلك الأثناء، اتّبع التتار، بوصفهم الشعب المسلم الغالب في

الإمبراطورية الروسية، مساراً يختلف اختلافاً ملحوظاً عن مسار الاستقلال الفارسي. فقد دارت فصول سياسات الفرس وثورتهم في ظلّ التبعيّة لروسيا وللغرب الحديث؛ غير أنّ التتار وجدوا أنّ من الأجدى لهم أن يُشاركوا في الحياة السياسية الروسية العامة وأن يغدو جزءاً منها؛ وقد جرّوا معهم في ذلك بقيّة شعوب المسلمين في الإمبراطورية، ربّما إلى درجة محدودة ولكنّها ذات نتائج مصيرية.

كان الروس ـ بموقعهم الملتبس في النطاق الغربي الحديث وسعيهم الدائم للحاق به ـ واعين منذ وقت طويل بالبون الشاسع بين صورة المجتمع الحاليّة والصورة التي يُمكن أن يكون عليها. لم تكن أمارات الثورة بادية في أيّ مكان مثلما كانت بادية في رؤى الشبان الروس. فقد ظهر طيف كامل من الرؤى المثاليّة: تعلّق البعض بنوع محافظ نسبياً من الإيمان بالمهمة العالمية للسلاف بوصفهم حملة المسيحية الأرثوذكسية الشرقية، بوصفها تراثاً يجب أن يقوم عليه مستقبلٌ أكثر روحيّة من المستقبل الذي قدّمته الليبرالية التقليدية في القرن التاسع عشر في أوروبا الغربية. وإلى جوار هذه الرؤى، توزّعت آمال التغريبيين الأكثر حماسة وآمال الثوريين المتفائلين بالمستقبل. ولكن، منذ ثورة ١٩٠٥، التي لم تحقّق الكثير من وعودها قبل انتكاستها، لم تشهد روسيا ما يُبشّر بظهور شكل أكثر إيجابية من الحكم القيصري، وهكذا باتت الثورة تبدو كما لو أنّها الأمل الواقعيّ الوحيد لمستقبل مُغاير.

كان الشبان الروس المثقّفون أكثر حماسةً وعاطفةً من نظرائهم في أوروبا الغربية في حمل الأفكار الثوريّة في نهايات القرن التاسع عشر. كانت دول شرق أوروبا ـ بحكم كونها جزءاً من أوروبا دون أن تكون منتمية إليها تماماً ـ تواجه معضلات خاصة بها في استيعاب أنماط الحداثة التقانوية. اعتنت الأوتوقراطية الروسية (نظام الحكم الفردي المطلق)، حتى في خضم عملها على الاستفادة من التقنيات الحديثة في الجيش والإدارة، بإنشاء طبقات ثرية ذات امتيازات، خاصّة من النبلاء من مالكي الأراضي. كان الشبان المتعلّمون منفتحين تماماً على الأشكال الفكرية والاجتماعيّة للحياة الغربية الحديثة، غير أنّهم لم يكونوا يجدون أعمالاً حديثة ولا منافذ سياسيّة يُعبّرون من خلالها عن تطلّعاتهم وطاقاتهم، بينما كان فقر الفلاحين المدقع وفق المعايير الأوروبية الغربية يُثير تعاطفهم. إضافة إلى ذلك، لم تكن

الأفكار الحديثة متصلة بمسيرة تطوّر محليّة قديمة، بل ظهرت كنُظم جديدة قويّة تتحدى جميع المفاهيم القديمة. كانت الدعوة إلى ثورةٍ جذريّة تطيح بالنظام القائم ـ ليتسنى لها الاستفادة من الإمكانات الواسعة للقيم والقدرات الحديثة ـ تبدو جذّابة لضمائر جميع الشبان المتعلّمين.

مع نهاية القرن، كانت النزعة الثوريّة قد باتت حقيقة سياسيةً واقعية كبرى، تهدّد بإطاحة عرش الحكومة القيصرية. بعد ثورة ١٩٠٥، تبلورت تحالفاتها واصطفافاتها. في شكلها الأكثر تحفّظاً، كانت تدعو إلى ديمقراطية دستوريّة على غرار الليبرالية البرجوازية في أوروبا الغربية. أما أصحاب النزعة الاجتماعية فقد أرادوا تغيير نمط الاقتصاد القائم على الامتيازات الطبقية، ليصبح الفلاحون هم أكبر المنتفعين. في حين سعى البعض لتحقيق نوع من الأناركية الراديكالية التي من شأنها أن تُزيل أشكال الإكراه السياسي المشرعن لصالح التعاون الطوعي بين الناس.

لم يكن بإمكان تتار الفولغا (وأتراك القرم بدرجة أقل) أن يتفادوا مواجهة هذا الغليان الفائر من حولهم. منذ نهايات القرن التاسع عشر، كان التغريبيون والثوريون قد نجحوا بالفعل، بأفكارهم عن الحرية الإنسانية العالمية والمساواة والحاجة إلى إصلاح اجتماعي جذري، باجتذاب الكثير من الشبان المسلمين الذين تفتّحت أمام عيونهم صورةُ عالم يتجاوز الحدود الضيّقة التي يرسمها لهم العلماء المتمسّكون بالماضي. أما الاتجاهات التي أرادت إحياء الأرثوذكسية السلافية، التي كانت ترى الحقيقة حكراً على الشعوب السلافيّة، فلم تكن لها جاذبية عندهم بطبيعة الحال. ولكنّ المسلمين، لما وجدوا أنفسهم وسط هذه الظروف، قد طوّروا نسختهم الخاصة من هذا التطلّع، فرأوا بأنّ الإسلام لا بدّ أن يتجدّد، بخاصّة الإسلام التركي، وأنّ الشعوب التركيّة هم الحملة المختارون لمهمة الإسلام العالمية. ولكنّ كلّاً من النزعتين الثورية والتركية كانت مصبوغة بالشعور بالمظلومية من النظام الاجتماعي والاقتصادي الروسي المهيمن، الذي يجب أن يتحرّر منه المسلمون قبل كلّ شيء. كان تتار الفولغا، على الرغم من تقدّمهم التقنيّ، لا يزالون يشعرون بأنّهم غرباء سياسياً ونفسياً عن أوروبا، وأنّهم مُعرّفون كجزء من الشعوب المسلمة الأخرى الأقل تطوّراً في الإمبراطورية؛ بل وأنّهم معرّفون مع العثمانيين الأتراك خارجها.

في الجزء الأوّل من القرن التاسع عشر، صاغ تتار الفولغا أعرافهم الاجتماعيّة، بل وحياتهم التعليميّة والفكرية النشيطة والمزدهرة على أساس النماذج التقليدية التي مثّلتها بخارى وسمرقند؛ فقد أدخلوا حجاب المرأة، وحاربوا كلّ من يبالغ في التبحّر في الأفكار الغربية الحديثة، مع أنّهم كانوا، على المستويين التجاري والصناعي، جزءاً من موجة التوسع الغربي الحديث. كانت هذه السياسة الثقافيّة تستجيب في جزء منها للمزايا التجارية التي حققوها من خلال استحواذهم على أسواقها الأهمّ [لعلّها أسواق بخارى وسمرقند]، ولكنّها كانت من جهة أخرى صدى للاختلاف في التقليد الكتابي المتوارث وللقيم التي يحملها: لا يُمكن للمسلمين أن يتبنوا آداب الغرب وفلسفاته بنفس السهولة التي يُمكن للروس المسيحيين أن يفعلوا بها ذلك، وكانوا على خلافهم واقعين تحت ضغط كبير بفعل هويّتهم كمسلمين لكي يحافظوا على التضامن الثقافيّ للمجتمع القائم على الإيمان. ولكن، كان لهذه السياسة نتائجها الحاسمة الأثر. كانت الشريحة الحديثة نسبياً من المجتمع التتاري شريحة رقيقة: فبخلاف التجار، كان الفلاحون الذين أجبرتهم الحكومة على الانتقال إلى أراضٍ أقلّ إنتاجيّة من أراضي المهاجرين المسيحيين أكثر فقراً، وربما أقلّ تنوّراً (وإن كانوا أكثر تعلماً) من الفلاحين الروس؛ أما من هاجروا إلى المدن للعمل في الصناعة، فقد ظلّوا معزولين عن العمّال المسيحيين، وكانوا يُعطون أعمالاً أدنى من نظرائهم المسيحيين، ولا يتلقون تدريباً جيداً. وصولاً إلى نهاية القرن، كان التجار أيضاً عُرضةً لسياسة منظّمة من التمييز ضدّهم بوصفهم غير مسيحيين، حتى وجدوا أنّ مزاياهم في تركستان قد باتت تُسلب من أيديهم، وأنّهم ممنوعون من القيام باستثمارات كبيرة فيها. وبالأخص بعد عام ١٨٨٠، كان رجال الصناعة الروس قد أضرّوا بتتار منطقة الفولغا إلى درجة ملحوظة. ومن دون توفّر حوافز الرؤية التقانوية، أخذت صناعاتهم تتقادم في طرائقها، وباتت في موقع ضعفٍ أمام منافساتها.

منذ الجزء الأخير من القرن التاسع عشر، بدأت المشاريع التحديثية تكتسب زخماً شعبياً (ومع نهاية القرن بدأت تسود بين الدوائر الحضرية التتارية). ركّز التحديث على مناهج التدريس. عُرفت الطريقة الشعبيّة التي أصبحت عَلَماً على كلّ من يقاوم الطريقة القديمة من تعليم القرآن بالطريقة

الجديدية؛ وبات المنافحون عنها والتحديثيون بعامة يُعرفون بـ «**الجديديين**». ولم تقتصر جديديّة هؤلاء على طرائق تدريس القرآن، بل على كامل مقاربتهم للآداب والعلوم والحياة الاجتماعية والنشاط الاقتصادي. فقد انتقلوا من تقليد حواضر تركستان إلى هضم كامل الأنماط الروسية، مع الحفاظ على العبادات الإسلامية والشكل اللغوي التتاري. كان الجديديون هم من أثاروا النقاش حول أيّ شكلٍ من التركية يجب استعماله في الصحف والأدب، أهي التركية المعياريّة أم اللهجة المحليّة العامية لكلّ شعب؟ انتصرت العاميّة بفعل تأثير النموذج الروسي الأكثر جاذبيّة من النموذج العثماني. كما أنّ الجديديين كانوا هم من طرحوا المواقف السياسية الجديدة، فقد طرحت بينهم بعض الأشكال الثوريّة منذ وقت مبكّر في عام ١٨٨٥.

كان تتار الفولغا متفرّقين ومبعثرين وسط السكان الروس على نحوٍ متزايد، سواء كفلاحين يسعون وراء حريّة إيمانهم ودينهم، أو كرجال أعمال ثمّ عمّال لاحقاً. ولكنّهم لم يكونوا قادرين على الذوبان في المشهد الروسي مهما «تطوّرت» طبقتهم القائدة. فحتى لو كان بإمكانهم فكّ تضامنهم مع المجتمع الإسلامي، فلن يُسمح لهم بنسيان المعوّقات الأولية التي تنظم علاقتهم كمجموعة في التنافس مع الروس المهيمنين. وهكذا وجد التتار أنفسهم مشتركين مع شعوب مسلمة أخرى في الإمبراطورية، يُمثّلون همّ الشريحة القائدة لها. تبنّت جميع العناصر التحديثيّة عند هذه الشعوب الجديدية التتارية. ولكن، بينما كانت الجديدية هي النظرة السائدة بين الطبقات المؤثّرة من التتار، فإنّها كانت تُمثّل بديلاً ثانويّاً لمجموعات أقلّية أكثر نباهةً بين الشعوب الأخرى. وسرعان ما بات واضحاً بأنّ مصالح الشعوب التي تشكّل مجتمعات تابعة مكمّلة في وضعية ذات طابع استعماري في مواجهة الروس، تختلف اختلافاً كبيراً عن مصالح التتار، الذين ظلّوا، على الرغم مما يواجهونه من صعوبات، على الجانب الأوروبي من القسمة الاقتصادية.

كان ذلك واضحاً على نحوٍ خاص في تركستان وسهوب كازاخستان من شمالها. كان التحوّل الاقتصادي لتركستان قد شارف على الاكتمال: في ظلّ الاحتلال الروسي، تمّ إدخال العديد من العناصر التقانية كسكك الحديد،

على نحوٍ أكبر وأوسع مما حصل في الدول الإيرانية المستقلة، وإن كان العاملون الروس هم من كانوا يُديرون سكك الحديد. كانت زراعة القطن قد أصبحت هي السائدة في فرغانة على وجه الخصوص، في حوض نهر سيحون الأعلى، وفي حوض جيحون أيضاً، داخل وخارج حدود الخانيات ذات الحكم الذاتي، وحتى على طول سكّة الحديد الممتدّة في تركمانستان وصولاً إلى عتبة الهضبة. ومع نهاية القرن، كان حجم تجارة الاستيراد والتصدير من تركمانستان أكبر من نظيرتها في الدولة الروسية. خضعت كازاخستان لتحوّل لا يقلّ جذريّة: فقد تحوّلت من الاقتصاد الرعوي إلى منطقة زراعيّة للمهاجرين الروس. وبينما كان هناك في تركستان قدرٌ من الاستياء من دخول هؤلاء المهاجرين ـ بوصفهم طبقة ذات امتيازات، والذين كانوا مجموعة قليلة العدد من المستوطنين الروس الذين تحكّموا بالعمليات الأكثر تقنيّة في الاقتصاد الجديد ـ فإنّ دخول الروس إلى كازاخستان (وإلى جبال قرغيز) قد تسبّب بمجاعة جماعيّة للرعاة، الذين اضطروا للعيش في أفقر المناطق، حيث كانت ماشيتهم تنفق في السنوات القاسية. وعندما كانوا يثورون، كانوا يُقابَلون بالقتل والتهجير. في هذه المناطق، كانت المشكلة الكبرى هي الوجود التنافسي للمستوطنين الروس المتقدّمين تقنياً. وبدلاً من أن يتعاطف التتار مع هذه المشكلة، فإنّهم كثيراً ما شاركوا في تغذيتها؛ فقد وقفت المستعمرات التتارية الصغيرة في تركستان بمعزل عن المسلمين المحليين مثلما فعل الروس، وكانت خاضعة للحماية الروسية. في بعض أجزاء الإمبراطورية، كان المزارعون التتار أحياناً هم المستوطنين المتقدّمين، الذين كان المسلمون الآخرون يخشون الإحلال والتهجير من قبلهم.

على الرغم من النشاط الفكري الكبير في قازان، ظلّت بخارى طوال القرن التاسع عشر مركزاً عالمياً للأرثوذكسية السنية، وكان الطلاب يتوافدون إليها من الهند والصين ومن الفولغا أيضاً. كان علماؤها ذوو الضمير الشريعي يذمّون الروس بوصفهم كفاراً، ولكنّهم سياسياً كانوا يوصون بالوصول إلى توافقٍ وتكيّفٍ ما معهم؛ وقلّما أولوا اهتماماً بالنزوعات الجديدة عند التتار. في داخل دولة بخارى على وجه الخصوص، التي ظلّت تحكم نفسها بنفسها، طوّر العلماء قوّة معتبرة. واحتاج الأمر إلى ما بعد عام ١٩٠٥، حتى ظهر وعي متزايد بالإمكانات السياسية المتاحة، وظهر عدد من

المثقّفين التركستانيين الذين انضموا إلى صفوف التتار الجديديين في سعيهم وراء نظام تعليمي أكفأ وأوسع نظراً. كانت هذه الحركة الفكرية المسلمة معتمدة بالغالب على المستعمرات التتارية، وكانت تبدو بالمقابل أجنبية وغريبة في محيطها.

بعد عام ١٩٠٥، شارك قادة التتار الجديديين مع الديمقراطيين الدستوريين من المسيحيين في المطالب المنادية بالليبرلة السياسيّة للإمبراطورية الروسية. وقد أضافوا إلى المطلب العام فقط مطلباً بنظام حكم ثقافي مسلم مستقل لجميع الأراضي الروسية، التي يحظى التجار التتار بالقيادة الطبيعية فيها. لبعض الوقت، انضمّ إليهم بعض الجديديين من الشعوب الأخرى، ولكنّ الخلافات الكامنة بينهم سرعان ما طفت على السطح. فمن جهة أولى، كان الجديديون في الشعوب المسلمة الأخرى، التي احتفظت بأغلبية متماسكة في مناطقها، يتطلّعون إلى حكم ذاتيّ محلّي أو إلى الاستقلال عن الأمة الروسيّة في أمّة أخرى بدلاً من أن يحظوا بحكم ذاتيّ للمسلمين لا سيادة فيه على الأرض على امتداد الإمبراطورية الروسية. وإضافة إلى هذا الفارق الرئيس في المقاربة، أسهم النشاط المتحدّي لأحزاب أخرى في النهاية في دفع الديمقراطيين الدستوريين إلى خلفيّة المشهد.

منذ بداية القرن العشرين، كانت الحركة الاشتراكية الماركسية، التي استلهمت مثال الحركة العمالية الماركسية في غرب أوروبا، قد بدأت تنافس جميع الحركات الثورية الأقدم، مهما كانت درجة راديكاليتها. كان الماركسيون يرون بأنّ العلاقات الطبقية فيما ندعوه المجتمع المتقنن، والتي تُميّز جميع المجتمعات التي تتجاوز الأزمنة الزراعية المدينية ما قبل التقنية، لا بدّ أن تزول لتحلّ محلها علاقات مشاعية بين جميع البشر، بوصفهم عاملين، وبين الماكينات الحديثة (التي تسيطر على المصدر المادي لكلّ القوة الاجتماعية الحديثة)؛ ولا بدّ ألا تصبح هذه الماكينات وجميع وسائل الإنتاج في المجتمع حكراً في يد مجموعة من الأشخاص المتنفّذين، الماهرين أو المحظوظين في التلاعب المالي، وإنما لا بدّ أن تكون في يد البشر الذين يشغّلون الماكينات. مع استبدال جميع الطبقات القديمة التي تحمل الثقافة العليا للماضي ستأتي ثقافة مستقبليّة جديدة، لن تكون ثقافة طبقة مخصوصة، وإنّما ثقافة إنسانيّة ستُبنى من جديد.

وجد العدد المتزايد من العاملين بالأجرة، الفلاحين سابقاً، في الصناعات المتقننة الجديدة أنفسهم من دون أيّ شيء من الضمانات الاجتماعيّة التي كانت توفّرها حياة القرية القديمة، وأيضاً من دون العديد من المؤسسات الحضريّة الدنيا، التي يُمكن لها أن تتوسط بينهم وبين أرباب أعمالهم الأقوياء. ولما تمّ قمع مشروع التنظيم الاتحادي بعنف، لم يكن أمامهم أي قوّة للتفاوض إلا اليأس؛ إذ إنّ خيار العودة إلى قراهم لم يكن وارداً. كان التعارض مع الماضي صادماً وشاملاً على نحوٍ أكبر مما حصل في السنوات الأولى من دخول التصنيع في بريطانيا. فعلى نحوٍ أوضح من حالة أي طبقة أخرى، كانت ظروف العمّال في الصناعة الحديثة أكثر انفصالاً عن أيّ تطوّر محلي سابق في العلاقات الاجتماعية. إذاً، كانت الضرورة العمليّة هي ما جعلهم متوافقين تماماً مع القطيعة النظرية مع الماضي، التي شعر بها الثوريون المتعلّمون في قبولهم الكامل بالقيم الغربية الحديثة الجديدة. وسرعان ما حظي عمّال الأجرة بقدر من التوجيه النظريّ الجيّد من الماركسيين. كانت النظرية الماركسية قد لقيت قبولاً واسعاً بين الشبّان المتعلّمين، وأثبتت أنّها تمتلك طاقة تاريخيّة ديناميكية مخصوصة في القول بأنّ العمّال الصناعيين على وجه التحديد هم من يتحكّمون بالماكينات التي تسيطر على أيّ اقتصاد حديث؛ وهم في الوقت نفسه من لا مصلحة لهم بالعودة إلى النظام القديم، ومن ثمّ فإنّهم لا يملكون ما يخسرونه بالتنظيم الثوري لأنفسهم؛ لا بدّ إذاً أن يُنشِئ العمّال الصناعيون النظام العادل الذي سيكون الجميع فيه ـ مثلما كان عليه العمال الصناعيون قبل دخول الماكينات ـ متساوين في الحقوق والامتيازات.

الانتصار الشيوعي

في أذربيجان، ظهرت لأوّل مرّة حالةٌ تحدّى فيها التحديثيون من الجديديين أنفسهم كلّاً من سياسات القادة التتاريين والديمقراطيين الدستوريين معاً. في كانون الأول/ديسمبر ١٩٠٤، كان الحزب الماركسي قد أعلن إضراباً عاماً لانتزاع ظروف عمل أفضل من الشركة المستفيدة من حقول النفط في باكو، التي كان العمّال الأذريون يتشاركون فيها مع العمال الروس والأرمن، كثيري العدد هناك. في ذلك الوقت، لا يبدو أنّه كان ثمّة

ماركسيون أذريون البتة. ولكن، بعد ثورة ١٩٠٥، وما أثارته من اهتمام سياسيّ عام، بدأت الأحزاب الأذرية المحليّة بتطوير نزوع ماركسي اشتراكي. أصبح الحزب الماركسي الأذري هو الحزب الشعبيّ الأكبر بين العمال الأذريين بالأجرة في باكو، وكان يحمل ذات البرنامج المعتاد المطالب بالسيطرة الاجتماعية الجماعية على المؤسسات الاقتصاديّة مثل المصانع وحقول النفط. أما بين الأذريين، المحكومين من الروس، فكان الحزب الأقوى هو حزب **المساواة**، الذي أسّسه رجالٌ كانوا في الحزب الماركسي، وقد أضافوا الآن إلى برنامجهم الاشتراكيّ المعتدل تطلّعاً إلى إقامة اتحاد فيدراليّ يجمع دول المسلمين جميعها، بشيء من التعاطف مع أتراك تركيا الفتاة.

في ١٩١٧، تأهّب المسلمون من كافة أنحاء الإمبراطورية الروسيّة واصطفوا سويّة ليعلنوا مطالبهم المشتركة في العصر الثوري الجديد الذي بزغ مع الإطاحة بالقيصر. ولكنّ التتار قاتلوا بشراسة ضدّ مطالب القوميات الأخرى بالاستقلال الذاتي في مناطقهم، وأصرّوا على مطالبتهم بنظام حكم ثقافيّ يجمع جميع مسلمي الإمبراطورية، من دون أن يقوم على سيادة سياسية على الأرض، بحيث يتأتّى للمسلمين الأتراك والمسيحيين الروس أن يندمجوا معاً فيما يجب أن يكون جمهورية برجوازية عظمى. نتيجة لذلك، تمّ رفض القيادة السياسيّة للتتار من قِبل الآخرين، وتمّ التخلّي عن وحدة الفعل السياسي للمسلمين واقعاً؛ بالنسبة إلى الأذريين، كانت القيادة البديلة ضعيفة وعاجزة عن أخذ مكان التتار. في الإمبراطوريّة المتفكّكة سريعاً، بدأ كلّ شعب من شعوب المسلمين بالتفكير في مصيره الخاص. ولكنّ قيادة التتار نادت جميع الجديديين مع ذلك بأن يفكّروا في مصيرهم من خلال الأيديولوجيات الروسيّة وأحزابها وإن لم يحصروا خياراتهم بالخيار الديمقراطي الدستوري. سهّلت هذه الحقيقة ما كانت التطوّرات العميقة في تلك الأثناء قد جعلته مرجّحاً: البقاء النهائي لجميع شعوب مسلمي الإمبراطورية ضمن نطاق الجمهورية الروسية الجديدة (غير البرجوازية).

بحلول عام ١٩١٧، كان الماركسيون قد انقسموا إلى حزبين. كان الحزب الأول، الأكثر تحفّظاً، يتطلّع بالطبع إلى تحقيق اشتراكيّة العمال، ولكنّه كان يرى بأنّ ذلك لا بدّ أن يتمّ على نحوٍ تدريجي بعد أن تتعلم

الطبقات العاملة كيف تتعهّد المسؤوليات اللازمة لذلك. وعندما وصل هذا الحزب إلى السلطة مع الثورة، كان يريد استمرار الحرب ضدّ القوى الألمانية باسم المصالح الروسية المشتركة. وسرعان ما غيّر قادة تتار الفولغا ولاءهم لدعم هؤلاء الاشتراكيين المعتدلين، بعد أن تراجعت حظوظ الديمقراطيين الدستوريين في المشهد. ولكنّ الحزب الماركسيّ الآخر، الذي عرّف نفسه بالنهاية بأنّه الحزب «الشيوعي»، كان يرفض كافة أشكال التسوية، وسرعان ما حظي (في هذه الحالة الثوريّة، حيث يبدو بأنّ جميع المسلّمات التقليدية الحذرة والمتحفّظة خاطئة، وحيث تكون أبواب الجديد مفتوحة على مصراعيها أمام الممكنات الجديدة كلّها) بدعم السواد الأعظم من الجنود الروس والعمال بالأجرة، بل والعديد من الفلاحين، بهدف الشروع بإعادة بناء جذريّة للمجتمع فوراً. طالب هذا الحزب بإيقاف الحرب مهما كلّف الثمن، وطالب بالإنهاء الفوريّ لكلّ أشكال ملكيّة الأراضي، وتمكّن مع نهاية عام ١٩١٧ من السيطرة على السلطة على قاعدة المجالس المحلية (السوفيات) التي قامت في وحدات الجيش والمصانع والقرى، والتي تولّت سلطات الضباط والمسؤولين والمديرين وسادة الأرض. وبالتناغم مع الروح الشعبيّة لهذه السياسة، فضلاً عن نظريّتها الكوزموبوليتانية، وعد الحزب جميع قوميات الإمبراطوريّة بحقّها في تقرير شكل أنظمتها، بل والانفصال تماماً عن الجمهورية الروسيّة الجديدة إن شاءت.

في وقت مبكّر من عام ١٩١٨، قبلت العديد من قوميات المسلمين هذه الدعوة، ورتّب الجديديون، بتعاون عسير مع العلماء، عرضاً للحكم الذاتي أو الاستقلال. ولكن، في جميع هذه المناطق، كان ثمة عدد كبير من السكان الروس من عمّال المعامل وسكك الحديد وحقول النفط، بل والفلاحين المستوطنين. وجد الحكّام والمسؤولون السابقون ومالكي المعامل أنفسهم عاجزين وفاقدين لأيّ قوة (إلا حيثما تمكّنت بقايا الجيش الروسي القيصرية من التماسك في ظلّ قيادة الثورة المضادة، فأبقتهم في أماكنهم هنا وهناك، عبر سفك الدماء)؛ ولكنّ السوفيات الروسية الجديدة لم تكن راغبة في أن تترك نفسها محاصرة بمجموعة من المجتمعات المستقلة المحكومة من المسلمين. في وقت مبكر من عام ١٩١٨، حصلت هناك انقلابات من قبل السوفيات، قادها شيوعيون من حيث المبدأ، في كلّ مكان كان الروسُ فيها

كثيري العدد. ففي كلّ مكان، كانت المرافق التقنية للعمليات السياسية والاقتصادية في يد الروس، الذين كانوا بالتالي في موقع الأفضليّة حتى في الأماكن التي كانوا فيها أقليّات صغيرة؛ كما أنّ «العلماء» غالباً ما فضّلوا أن يثقوا بأيّ نظام حكم روسيّ - فكلّ الروس سواء في الظاهر - على أن يحكمهم الجديديون ذوو النزعة الأجنبية الدخيلة، إذ كانوا هم المسلمين الوحيدين المؤهّلين فيما يبدو للتعامل مع النظم الحديثة. وهكذا، سرعان ما تمّ امتصاص معظم الجمهوريات المسلمة ضمن النظام السوفياتي الشيوعي.

في البداية، بدا بأنّ لأذربيجان مصيراً مختلفاً؛ فقد ظلّت لبعض الوقت مع مجموعة أخرى من المناطق جنوبي القوقاز تحت سيطرة ما بقي من الجيش القيصري، الذي ظلّ مدافعاً عن هذه الجبهة في وجه العثمانيين. ولكن في آذار/مارس ١٩١٨، حصل انقلاب سوفياتي شيوعي في باكو (وفي أثنائه قام العمال الروس، متحالفين مع الأرمن في هذه الحالة، بذبح العمال الأذريين في حالة من فوران العداوات القديمة بينهم). قام الشيوعيون في باكو بعدها بإرسال المساعدات إلى القوميين الراديكاليين في أنزلي، الميناء الفارسي الرئيس على بحر قزوين، والذين نادوا بنموذج اشتراكي لفارس، مع انسحاب آخر القوات الروسية القيصرية. مع اختفاء جيوش القيصر، نادى حزب المساواة في بقيّة ما كان أذربيجان الروسيّة بجمهورية أذرية؛ ومع نهاية الصيف، كانت القوات العثمانية قد فرضت سلطتها في باكو. عند هذه النقطة، تحرّك البريطانيون شمالاً في فارس لقمع القوميين الأنزليين، بهدف التقدّم بعدها إلى باكو، حيث قاموا أيضاً بطرد العثمانيين. ولكن، مع انسحاب القوات البريطانية من المنطقة في عام ١٩١٩، ظلّت حكومة حزب المساواة الأذري هي صاحبة السلطة. غير أنّها لم تتمكن من الحفاظ على السلطة في يدها؛ فقد تمزّق حزب المساواة بين مؤسسيه الأصليين من الجديديين ذوي المنزع الاشتراكي وبين مالكي الأراضي الذين كان إرضاؤهم ضروريّاً لحكم المناطق الريفية، التي لم يكن لدى الفلاحين المسلمين فيها ميلٌ نحو السيطرة على أراضيهم وانتزاعها من ملّاكها. لم تحظَ الحكومة بدعم من تركيا أتاتورك، التي كانت مشغولة بما يكفي لمنعها من القيام بمغامرات خارج الحدود العثمانية القديمة، والتي تحالفت لاحقاً مع الشيوعيين الروس، القادرين على تزويدها بالسلاح. أما العلماء، ومعظمهم

من الشيعة، فلم يكونوا يثقون البتة بالتصوّرات القومية التركية التي حملها الجديديون في حزب المساواة، والتي كادت تؤدّي إلى استيعابهم ضمن الدولة العثمانية السنيّة. عندما قام العمال الروس والأرمن في باكو، المتمركزون في المواقع المهمة تقنياً، بإظهار مدى تعطّشهم لتجديد النظام السوفياتي، أُجبرت الحكومة على الدخول في مفاوضات مفتوحة مع الشيوعيين الروس، والتي انتهت في عام ١٩٢٠ بجعل أذربيجان جمهورية سوفياتية تابعة فيدرالياً للجمهورية الروسية السوفياتية، تضمن الأخيرة نظامها الداخليّ، وهو ما سرّ الكثيرين.

من باكو، أرسل الشيوعيون المساعدة للقوميين في أنزلي ورَشْت القريبة منها في فارس. ولكن، في تلك المناطق، لم يكن ثمة مستوطنون روس، بل ولم يكن ثمة جهاز تقني بالمعنى الحقيقي للكلمة، وبالكاد كان ثمّة عمّال بالأجرة. ومن ثمَّ، لم يكن من الممكن إقامة حكم سوفياتي محلّي من نفس النوع الموجود شمال الحدود القيصرية القديمة. وهنا أيضاً، قامت الحكومة الديمقراطية في طهران، بعد انسحاب البريطانيين بالتفاوض مع الشيوعيين. ولكنّ العلماء، الذين كانوا أبعد ما يكونون عن القبول بالسيطرة الروسية، كانوا جزءاً من الحركة الثورية المحلية. إذاً، لم يكن ثمّة مجال للقبول بالسيطرة الشيوعية.

في الواقع، عند هذه النقطة، كان الشيوعيون يرون أنّهم بصدد محاولة تطبيق نموذجهم على أوسع قاعدة ممكنة، وليس السماح بالاستقلال والحكم الذاتي للقوميات، ليست تلك التي كانت تابعة للقيصر سابقاً فحسب، بل لجميع الإمبراطوريات الأوروبية. كان لا بدّ للثورة العالمية، التي كان من المأمول أن تلتحق بها الطبقات العاملة الأوروبية قريباً، أن تعبّر عن نفسها في البلدان التابعة للأوروبيين. ولكن، لا بدّ من القبول بأنّها ستأخذ هناك شكلاً مختلفاً، وأنّها ستتطوّر ببطء؛ إذ إنّ الحياة التقانوية، التي تُعدّ الأساس الاجتماعي والاقتصادي لولادة الاشتراكيّة كانت أقلّ تطوّراً. وهكذا، قامت الأحزاب الشيوعية المحلية بأوامر من موسكو بفتح الطريق أمام الجديديين المسلمين في المناطق المسلمة، سواء أكانوا بالفعل من العمال والفلاحين أم لا؛ بل وسُمح لهم أن يسيطروا على هذه الأحزاب وأن يعبّروا عن بعض أفكارهم القومية التركيّة لبعض الوقت. شهدت تركستان باسم الشيوعيّة

انتعاشةً في النزعة القومية التي نادت بقيم اشتراكية عامة (خاصّة في مواجهة مالكي العقارات الروس)، ولكنّ اهتمامها الأوّل كان منصبّاً على التحديث الاجتماعي والاستقلال التركي، بغضّ النظر عن الخطوط الطبقيّة، وهو ما كان في الواقع لصالح الطبقات التجارية والمتعلّمة. قام الشيوعيون بهدف إطلاق حركة أوسع بعقد مؤتمر في باكو دعوا إليه وفوداً من مختلف البلاد التي ترى نفسها خاضعة للمعاناة بفعل الإمبريالية الأوروبية، بدرجة أو بأخرى. وجاء إلى المؤتمر وفود من داخل روسيا من الأحزاب الشيوعية الجديدة التي يسيطر عليها المسلمون، ومن الحركات القومية الراديكالية نسبياً في البلاد التابعة مِن حولهم. كان ثمة حماسة كبيرة للنظام الجديد الآتي.

بهذه الروح، قدّم الشيوعيون للحكومة الفارسيّة اتفاقيّة يتخلّون بموجبها عن كافّة المطامح الروسية القيصريّة السابقة، ويتعهّدون بالحفاظ على الوضع القديم للحدود الشماليّة بأمان، مع فهم متبادل بأنّ ذلك سيُمكّن الفرس من تحرير أنفسهم من الهيمنة الإمبريالية الأوروبية، وربما سيوفّر منطقة عازلة تحمي روسيا من تدخّلات الرأسماليّة الغربيّة التي تسعى لمهاجمتها من الجنوب (وهو ما حدث فعلاً في نهاية الحرب [العالمية الأولى]). اجتمع المجلس الإيراني أخيراً في ١٩٢١، وأيّد المعاهدة الروسية ورفض الوصاية البريطانية، ولم يكن أمام البريطانيين إلا الانسحاب. عند هذا المنعطف، كان رضا قائداً للقوات التي شكّلها الروس خلال الحرب، وقد قام بالتشارك مع بعض الإصلاحيين الديمقراطيين بالاستيلاء على السلطة في طهران (بموافقة البريطانيين فيما يبدو)، مفسحاً المجال للتدخّل الأجنبي، وقد أثبت خلال العقود التالية أنّه قادر على الحفاظ على بعض المُثل التي قامت عليها الثورة الفارسيّة وتحقيقها.

الحل الشيوعي

في ذلك الوقت، كان ثمة عدد قليل، ولكنّه مؤثّر، من الناشطين في الدولة القاجارية، الذين يُعرّفون أنفسهم بالتماهي مع السياسات الشيوعيّة ويتطلّعون بطريقة أو بأخرى لإعادة صياغة المجتمع من خلال السيْطرة الجمعيّة لمجالس العمال والفلاحين على الاقتصاد، وفقاً لنموذج السوفيات الروسية وبدعمٍ منها. وربّما كانوا بذات النسبة العددية الكبيرة التي كان عليها

نظراؤهم من المسلمين في بلاد القيصر سابقاً. ولكن، بينما كان مجتمع المسلمين، شمال الحدود، قد بدأ يتشكّل منذ ذلك الوقت فصاعداً على يد القوة الشيوعية، وبينما كانت «الثورة» عنده تبدو حاضراً ومستقبلاً، فإنّ الثورة في المجتمع الواقع جنوبيّ الحدود لم تصل إلى هذا الحدّ: فعلى الرغم من كلّ إصلاحاتها، فإنّها حافظت على البنية الطبقيّة الأساسيّة سليمةً كما هي، وكان الراديكاليون يشعرون بأنّ الثورة لم تبدأ بعد. على نحوٍ متزايد، باتت ملامح أيّ ثورة مأمولة، إذا ما أُريد لها أن تتجاوز ما يُقدّمه القائد رضا، مُحدّدة بحضور الثورة الشيوعيّة على الطرف الآخر من الحدود. كان ما حدث هناك بمثابة تحذير للبعض من السماح بحدوث أيّ ثورة من هذا النوع، في حين أنّها كانت تمثّل، لعدد متزايد من الناس، حلّاً لجميع مشاكل التحديث في العالم المتقنن: كانت تبدو كحلم وقد تحقّق.

لم يُجازف ماركس بتقديم خطّة عمل واحدة تُحدّد نوعيّة المجتمع الذي يجب على العمال بناؤه عندما يتولون السلطة وبعد أن يزيلوا أي طبقة منفصلة من المالكين المنتفعين. كان من المفترض أنّ العمال لن ينقسموا إلى طبقات اقتصادية جديدة، بما أنّهم أصبحوا جزءاً من علاقة اقتصادية مشتركة ومشاعية مع ماكينات الحياة الحديثة. ولما كان من المفترض أيضاً أنّ المصالح الاقتصادية هي وحدها المصالح الاجتماعية التي تُنتج الخلافات الكبرى في السياسة (أما الفروقات في التراث الثقافي، بما في ذلك التراث الديني، فقد تمّ اعتبارها قوى اجتماعيّة عاجزة لا قوة لها)، فإنّ مشاعية المصالح الاقتصاديّة بين الجميع ستعني انعدام الخلاف الاجتماعي في المستقبل. ولكن، فيما عدا ذلك، فإنّ الهدف الوحيد الذي تمّ وضعه كان هدفاً شديد العمومية، إنشاء مجتمع «يكون فيه التطوّر الحرّ لكلّ فرد هو شرط التطوّر الحرّ للجميع»(*). ولكنّ بعض المعايير كانت تبدو كامنة في صلب عمليّة جلب جميع أعضاء المجتمع إلى علاقة مشاعيّة بين العمّال ووسائل الإنتاج، وهي العمليّة التي كان على الثورة إكمالها. لتحقيق ذلك، كان لا بدّ من قبول المجتمع التقانوي قبولاً مطلقاً ودفع بعض مضامينه وتداعياته إلى غايتها القصوى. فإذا كان على كلّ فرد أن يعمل اقتصاديّاً كصاحب عمل كفؤ إلى

(*) كل ما بين علامتي تنصيص في هذا القسم مُقتبس من البيان الشيوعي (المترجم).

أقصى حدّ، يتمايز وظيفياً في تأهيله وفاعليته تبعاً لتخصّصه لا تبعاً لمكانته الخارجيّة ـ وهو ما كان واقعَ النزوع العالمي في المجتمع المتقنن (وإن لم يكن كذلك في النظرية الماركسية الأصلية) ـ فإنّ جميع هذه الفروقات غير ذات الصلة وظيفياً هي فروقات فاسدة يُمكن الاستغناء عنها.

على المستوى الاقتصادي، كانت الضغوط التقانوية ملحّة ومباشرة. لم تكن المشاريع التجارية الصغيرة الحجم (مزرعة أو محلّ يُديره شخص واحد) أقلّ كفاءة تقنيّاً من المشاريع الكبيرة الحجم وحسب؛ بل كانت أقلّ إفضاءً على المستوى الثقافي إلى تكاثر التخصصات الكبير الذي يقوم عليه المجتمع التقانوي. في المجتمعات الرأسمالية، وبالأخص في أمريكا الشمالية، حيث لم يكن التقليد يفرض قيوداً ثقيلة، كان ثمة نزوع طاغ لأن يتمّ استيعاب المشاريع التي يتعهّد بها رجل واحد (حتى في بعض القطّاعات الزراعية) في مشاريع كبرى، أو أن تصبح أحد المشاريع الفرعية التابعة للمشاريع الكبرى. في المجتمع الشيوعي، تمّ تشجيع هذه النزعة عمداً، بل وفرضها من قبل إدارة الدولة، كوسيلة للتحديث السريع، إضافة إلى ضمانة درجة أعلى من التجانس الموثوق للطبقة العاملة العالمية. كانت «سذاجة الحياة الريفية» بالأخص، التي يكون المرء فيها مقيّداً برتابة عادات أسلافه وروتينهم الموروث الذي لا سبيل للإفلات منه، هي ما ينبغي التخلّص منه، مع استيعاب الأرض الزراعيّة ضمن حياة المدينة، مع وفرة الماكينات الحديثة ومصادر التمويل.

بهذه الروح نفسها، كان يُنظر إلى الفروقات في الخلفيات الإثنية والقوميّة بوصفها مصادفات زائدة موروثة من مراحل اجتماعيّة سابقة، ولا بدّ من تجاوزها عندما تصبح مكانة كلّ فرد محدّدة من خلال مهاراته الشخصية ووظيفته الاقتصادية. كان «التطوّر الحرّ لكل فرد» يستلزم حالةً من المساواة الاجتماعية الجذرية، تقضي بألا يكون للتراث الثقافي أو الميراث العائلي دور في تحديد موقع الفرد بين الآخرين بحكم الولادة. وإذا كان الشيوعيون في البداية قد قبلوا بحاجة كلّ شعب من الشعوب التابعة سابقاً إلى التعبير القومي المستقلّ عن الذات، فإنّ ذلك كان بهدف تجاوز عادة الامتيازات القومية، التي كانت توقّعاً سائداً حتى بين العمّال الروس، ولضمان تقرير الشعوب الأخرى مصيرها ذاتياً. ولكن، على المدى البعيد، كان يُتوقّع بناءَ

على الفرضيّة الماركسية أن يشعر العمال بأنّ مصالح مجموعتهم تتحدّد وفقاً لعلاقتهم المشتركة مع ماكينات العصر التقني، بوصفهم أصحاب عمل.

في الواقع، بعد فترة قصيرة نسبياً من الاحتجاج داخل الحزب الشيوعي نفسه (على أرضيّة أنّ التحرير الحقيقي لجماهير الناس في العالم لا بدّ أن يتضمّن التحرّر من الغرب الحديث، بل ومن الطبقات العمّالية الغربية الحديثة والروسية من أصحاب الامتيازات)، يبدو أنّ تتار الفولغا قد أصبحوا طبقة لا تتمايز ظاهرياً عن الأغلبية الروسية التي يعيشون وسطها وإن كانوا قد احتفظوا بلغتهم الخاصة وتقليدهم الكتابي المتميّز. في الجمهوريات ذات الغالبية المسلمة، كانت التطوّرات الحاصلة أقلّ بساطةً من ذلك؛ فقد ظلّ التمييز بين الأوروبي من جهة والمسلم من جهة أخرى تمييزاً اجتماعيّاً رئيساً، يتوافق إلى حدٍّ كبير مع التمايزات في الطبقات الاجتماعيّة التي استمرّت بطبيعة الحال ولم تفنَ.

منذ وقت مبكّر للغاية، اتجه قادة الحزب الشيوعي في السوفيات إلى السيطرة الصريحة على أساس أنّ الحزب هو وحده القادر على تحقيق المصالح المشتركة الحقيقية للعمّال. تلت ذلك مركزةٌ متزايدة للسلطة وللمذهب الشيوعي داخل الحزب. ومباشرة بعد مؤتمر باكو، بدأت عمليّة استعادة الأيديولوجيا الماركسية القويمة داخل أحزاب الجمهوريات المسلمة، التي تمّت إعادة وصلها بالمركز، وشهدت من ثمّ هيمنة روسية من نوع جديد منذ عام ١٩٢١ فما تلاه. تمّ قمع ثورات المسلمين التي تلت مرحلة إحكام السيطرة هذه وإن لم يحصل ذلك إلا بعد عَقدٍ من الصراع، خاصة في تركستان، التي كانت حركة حرب العصابات، المعروفة باسم باسماشي، قد حظيت فيها بالقيادة على يد زعيم تركيا الفتاة، أنور باشا. أما العلماء، فقد ظلّوا خلال سنوات العشرينيات الحافلة بالأحداث يُفضّلون حكم موسكو على حكم الجديديين. لبعض الوقت (باستثناء حالات نزع ملكيّة السادة المالكين عبر توزيع الأرض على الفلاحين)، كانت الشرائح الروسية (والتتارية) من المجتمع هي الأكثر تأثّراً بالتدابير الشيوعية.

مع ذلك، تعرّضت حياة المسلمين لهزّات عدّة في بعض اللحظات الحساسة؛ فقد كان هناك تحديث متواصل وشامل لحياة المدينة، جعل

المسلمين يشتركون في قشرة خارجية من الأوربة. انتشر تعليم القراءة والكتابة، وتوسّعت الحريات النسوية، أما الدين فقد تمّت مهاجمته، عند المسلمين والمسيحيية، من المؤسسة الرسمية بوصفه خدعة المستغلّين. ولكن (بعد محاولات مبكّرة لمنع حجاب النساء، وما أثارته من مقاومة محمومة)، لم يتمّ حظر ارتداء الحجاب، على الرغم من اعتباره أمراً تاريخياً عفا عليه الزمن واعتباره رمزاً لخضوع المرأة، ورمزاً لغرور الطبقات العليا. وعلى الرغم من تقويض موقع العلماء (وتراجع مستواهم العلميّ مع إزالة المدارس الشرعية)، ظلّ لهم تأثير متفرّق بين السواد الأعظم من السكان، وكان بإمكان من يستمعون إليهم أن يمارسوا مقتضيات إيمانهم، على أرضيّة من التسامح، كما كانت عليه الحال من قبل. أما الجديديون من جهة أخرى، فقد قنعوا بالتشجيع الرسمي لحياةٍ ثقافية نشيطة بالألسن التركية المختلفة (والفارسية). كان الأدب الجديد يُنتج بالعاميات الحديثة (وتمّ التخلّي عن الجغتائية القديمة وعن التركية العثمانية)، وبحلول عام ١٩٢٨ بدأ يُنتج بالأحرف اللاتينية؛ كان هذا الأخير يُنتج بأشكال متمايزة بعناية عن الأشكال المستعملة في الجمهورية التركية، لا بهدف إضعاف الاستمراريّة مع تراث الماضي فقط، بل لقطع الصلة مع النزوعات التركية الحداثية ذات البعد القومي أيضاً. ولكن، مع ذلك، ظلّ للرجال العظماء في الأزمنة الإسلامية مكانةُ الأبطال محلياً، ولم تتوقّف عمليّة إحياء التراث التركي والفارسي، على الأقل في الدوائر الأكاديمية.

بدأ السكان المسلمون بالانخراط جموعاً في جمهورياتهم فقط عندما تمّ إخماد ثورات المسلمين. منذ عام ١٩٢٨، بدأ الدفع باتجاه تحويل المزارع إلى كيانات جماعية، في محاولة لإدخال معايير حياة المدينة إلى الأرياف، بحيث بدأ جمع قطع أراضي الفلاحين الصغيرة معاً ضمن عمليات مميكنة واسعة النطاق. كانت النتيجة المباشرة لذلك في تركستان هي تجدّد شعور الشكوى تجاه مسألتين كانتا حاضرتين في أثناء الحكم القيصري. فمع الشروع بهذا الجهد الجماعي، بدأت محاولة توطين القبائل الرعوية وجعلها تستقر؛ وقد كانت هذه الحملة وسيلة لتدمير من بقي منهم وما بقي من ماشيتهم (مرة أخرى عبر المجاعات والتهجير). في المقابل، أسهمت الحملة في إدخال المزيد من المستوطنات الأوروبية إلى أراضيهم.

ولما كانت القيادة قد انهارت أو انقسمت في أثناء الثورة، فإنّ السكان المحليين كانوا عاجزين عن المقاومة مقارنةً بحالهم أيام القيصر. وفي الوقت نفسه، مع دخول الكيانات الجماعية، جاءت موجة التصنيع التي عمّت الثلاثينيات، والتي كانت تعني ادخاراً اجتماعياً إجبارياً؛ أي أن يذهب جلّ الناتج السنوي، بما في ذلك أيّ زيادة حاصلة في الإنتاج بفعل التقننة المتزايدة، لا إلى استهلاك الناس، وإنّما إلى الاستثمارات التي تقرّها الدولة في العاصمة.

في تلك المرحلة، وتحت ضغط التطوّر التقني السريع، بات من الواضح بأنّ الثورة قد فشلت حتى الآن في التغلّب على واقع التطابق بين الخطوط الطبقية والقوميّة في الجمهوريات. ومثلما هي الحال سابقاً، كان معظم المسلمين (باستثناء من يقابلون من أطلق عليهم الفرنسيون في الجزائر «المتطوّرون» évolués، أيّ المسلمون الذين تمّ استدخالهم في الثقافة الفرنسية) يعيشون في أحياء منفصلة في المدن، ويتولون نوعاً خاصاً من الأعمال التي لا تتطلب مهارة عالية والتي تحظى بعوائد أقل. اجتاحت قسوة مرحلة التصنيع القسري المسلمين، مثلما اجتاحت الروس. على امتداد الثلاثينيات، أدّت حملات التطهير التي قام بها الحزب ـ والتي كثيراً ما تجاوزت مجرّد نقل مراكز القوى، ووصلت إلى العقاب الجسدي لمن يقفون على الطرف الخطأ ـ إلى استئصال معظم قيادات المسلمين من ذوي الميول القومية، وأسّست نظاماً يجعل زعماء المسلمين في الدولة أو الحزب مرؤوسين من قِبل روس يمثّلون موسكو؛ وبينما كان المسلمون يشغلون المناصب الأكثر اتصالاً بالسكان، كانت المناصب الأدقّ والأكثر حساسيّة وأهميّة تذهب إلى الروس المحليين. مع نهاية الثلاثينيات، تضاعفت عملية الروسنة بأوامر من المركز: منذ عام ١٩٣٨، تمّ تغيير أبجديات المسلمين من الحروف اللاتينية (التي فتحت أمامهم الطريق إلى الأدبيات الغربية) إلى الحروف السيريلية، التي يستعملها الروس؛ وقد تمّ تتويج هذا النزوع في المذهب الذي ساد بعد الحرب من السيادة الدائمة والارتجاعية للثقافة الروسية في مناطق الاتحاد السوفياتي، على نحوٍ أدّى إلى إعادة تقييم جلّ تراث الأزمنة الإسلاميّة على نحوٍ سلبي.

في النهاية، أسهمت وتيرة التحديث والتصنيع القسريين في زيادة مستوى

الاستهلاك. وصلت الكهرباء إلى بيوت الفلاحين المسلمين وبات لدى معظم البيوت ماكينات للخياطة. لم يكن معدّل الازدهار في المناطق ذات الغالبية المسلمة متأخّراً كثيراً عن المعدّلات في المناطق الأخرى في روسيا: ولكنّه كان لا يزال أقلّ بكثير من المعايير الغربية، وإن كان أعلى بدرجة ملحوظة من حال الجيل السابق، وخاصة بالمقارنة مع المملكة الفارسية جنوباً. كان الازدهار هناك غالباً موزّعاً بالتساوي. وعلى الرغم من الفروق الكبيرة في المرتّبات بين الإداريين والعمّال، لم يعد ثمة طبقة كسولة منتفعة تمتصّ كلّ ما يزيد على حاجة الفلاح أو العامل من إنتاجه: فقد انقضى عهد طبقات مالكي الأراضي ومقرضي الأموال والبرجوازيين المالكين. وتمّ تخفيف حالات التحامل القديمة القائمة على المكانة الاجتماعية: تعلّم الريف كثيراً من تعقيدات حياة المدينة وشؤونها الراقية. بحلول مرحلة ما بعد الحرب [العالمية الثانية]، كانت الفلاحات قادرات على المشاركة في عضوية الحزب الشيوعي، الذي يوجِّه ويدير الأراضي الزراعية؛ وكان بإمكانهنّ الترشّح لرئاسة مجالس القرية. وفي هذه المجالس ـ على سبيل المثال ـ كان بإمكان النساء أن يجمعنَ بين أشكال الرقيّ الأحدث للمذهب الشيوعيّ وشكل الرقيّ الأقدم (والمنصرم) للمدن من ارتداء الحجاب.

بالنسبة إلى الطموحين، المستعدّين لتقبّل الطرائق والأساليب الروسية (الشيوعية)، كانت هناك درجة جيّدة من المساواة في الفرص: فقد تمّ محو الأمية بين النشء، بحلول الثلاثينيات. (ومع الطموحين، تمّت تنحية أيّ قيادات غير شيوعية محتملة من بقية السكان). وكان من المسلّم به أنّ كلّ ما له قيمة من أجل الحياة الجيّدة لن يكون مستقى من التراثات القديمة، وإنّما من المهارات والمواهب الشخصية في سياق المجتمع التقانوي؛ أي إنّ الغاية لم تعد تحقيق القيم الثقافية التي تطوّرت في الماضي، وإنّما تلبية الأهداف الاجتماعية التي يضعها الحاضر للمستقبل. وهكذا وجد أصحاب الموهبة والإرادة فرصة للفوز بطيف واسع من الخيارات الشخصية: حرية دخول أيّ مهنة تلائمهم وترفعهم بقدر ما تحملهم قدرتهم على المنافسة، وهي خيارات مذهلة التنوّع مقارنة بالقيود التي كانت مفروضة في مرحلة ما قبل الثورة.

على الرغم من جميع الحجج المدافعة عن الثقافة القومية والاهتمام

الصادق ببعض أنواع أدب ما قبل الثورة، فإنّ جميع التراثات القديمة في الواقع ـ إسلاماتية كانت أو أوروبية ما قبل حديثة ـ يجب أن تُكرّم بأن تودع في المتاحف. تمّ اعتبار جميع أشكال الحوار الفلسفي القديم ـ إسلاماتياً أو غربياً ـ مجال اهتمام أثريّ، يزخر بالمفاهيم التي دسّها رعاة الثقافة، والمالكون والبرجوازيوّن من أصحاب المداخيل. لقد انتهى كلّ ذلك وحلّ محلّه الفكر الديالكتيكي الماركسي الحديث الذي يعكس النزعات الوضعية والديناميكية الحركية في العصر التقني. بالمثل، خضعت جميع التقاليد الفنية القديمة لـ «الواقعية الاشتراكية» التي تأخذ بشروط الحياة اليومية الحديثة؛ كما تمّ اعتبار جميع تقاليد الإيمان الديني، بما في ذلك مغامرة الإسلام كلّها، أموراً لا بدّ من إيداعها في المتاحف. إنّ الحكمة الوحيدة التي تستحقّ الاحترام والوثوق هي المعرفة العلمية الوضعية: وقد تمّت إعادة صياغتها سنةً تلو أخرى من خلال التحديث المتواصل المشهود في العصر التقني. في ظلّ هذه الظروف، أصبحت التقاليد التي يُمكن أن تكون محلّ ولاء أحد الشعوب واحترامه ـ في مقابل العدّة الواقعية العالمية المتجدّدة، التي من شأنها أن تكون ذات أهمية لكلّ شخص بغضّ النظر عن التزاماته الجمالية أو الروحية ـ مجرّد لون محلي (مثلها مثل أشكال الرقصات الشعبية أو أنماط صناعة السلال من القش). وباتت هذه التقاليد مهدّدة بأن تنحط إلى مستوى الفرجة للسائح أو إلى أن تكون خرافات محضة. يُمكن ملاحظة أنّ عناصر الأفكار الإسلامية الدينية التي ظلّت حيّة في الجمهوريات المسلمة هي التعاليم البسيطة التي تحفظها العجائز: التعاويذ لصدّ أذى الجنّ، أو التوسّل بالأولياء لتيسير الزواج. أما المسجد وتقاليده العالِمة، فقد استحالت إلى مجرّد مسائل طقوسية ولاهوتية، لا تجذب الشبان البتة.

ولكن، مع خسارة التراث كقوة حية، تمّت خسارة أحد أسس المعارضة والاختلاف في مسائل الذوقيات والغايات النهائية: مع تضيق الفرص على اختلاف المجموعات الثقافية، تمّت خسارة إحدى القواعد الاجتماعية للجدل والمساومة، والتي تمنح المرء فسحة داخلية لتطوير آرائه. لقد أصبح من السهل نسبياً افتراض وجود جواب صحيح لأيّ مسألة كبرى، وهو جوابٌ يُقرّره المركز؛ وهذا ما كان حاصلاً بالفعل. مع زيادة التعصب والإفراط، باتت مساعي التحديثيين للسيطرة على الرأي العام أشدّ صرامةً في سبيل قضية

التقدّم، حتى بات من الصعب الوصول إلى الحقائق الأساسية: تحوّلت الإحصاءات إلى أدوات سياسية، وتقلّصت بين الناس عادة السفر والمراقبة الحرة للوقائع (بل تمّ إخفاء كثيرٍ من الوحشية الرسميّة طيّ الأدراج السرية). يُمكن أن نأمل بأنّ هذه الوضعيّة كانت شاذة ومؤقتة في مجتمع متقن؛ ولكنّ الضغوط نحو التماثل الاجتماعي في المسائل الرئيسة كانت طاغية وكاسحة لأصحاب الأعمال، الذين يجب عليهم أن يتعلّموا كيف يكونون ما بات يُطلق عليه في أمريكا الشمالية «رجال منظّمةٍ صالحون good organization men». في الوقت الذي أصبح فيه الإنسان أكثر حريّة لاختيار ما يشاء من طيف الأعمال الواسع، تمّ استبعاد هذا الخيار على المستوى العملي وتمّ تقليص حريّته في استكشاف نفسه والبحث في شخصيّته الفريدة وموقعها في العالم، وهو الأمر الذي لا يُمكن أن يخضع للتنبؤ أو الرقابة.

رضا شاه والمثقفون

في الجنوب، حيث كان القائد رضا قد امتلك زمام القوة في المملكة القاجارية، لم تعمد الثورة إلى إحداث تحوّلات كبرى في توزيع القوة بين الطبقات، ولم تطلق عمليّة شاملة من إعادة اصطفاف القوى الاجتماعية؛ بل إنها لم تطوّر أيديولوجيا شمولية خاصة بها، سوى مجموعة من المبادئ العامة المائعة عن النزعة القومية والحداثة. إنّ ما قام به رضا هو بناء قوّته اعتماداً على الجيش. في السنوات الأولى من عهده، ظهر بوصفه قائد الجيش ووظّف كلّ طاقاته لبنائه بذريعة حماية الاستقلال الوطني في مواجهة التدخّلات الأجنبية المحتملة في المستقبل. وعندما بدا له بأنّ حلفاءه ذوي النزعة المثالية في انقلاب ١٩٢١ لم يكونوا مناسبين لدعم مبتغاه، تخلى عنهم وتعاون مع طبقة مالكي الأراضي (الذين كانوا قد وطّدوا أنفسهم ونفوذهم داخل المجلس) بانتظار أن يصبح جيشه قوياً بما يكفي لسحق أي معارضة داخلية؛ بل إنّه احتلّ جزءاً كان تابعاً سابقاً للدولة القاجارية من سهل ما بين النهرين. انتظر العرب المحليون عبثاً دعم حماتهم البريطانيين، الذين عقدوا اتفاقيّة مع الحكومة الجديدة بخصوص النفط. بحلول عام ١٩٢٤، كان رضا مستعداً لتوظيف فكرة الجمهورية على خطا أتاتورك، ولكنّه سرعان ما نأى بنفسه عنها عندما ظهر له بأنّ الناس قلقون من العدائية الفجّة تجاه الإسلام، التي ظهرت في خطوات بناء الجمهورية الجديدة في

تركيا. في النهاية، في ١٩٢٥، قام رضا بخلع آخر ملوك القاجار وأعلن نفسه شاهاً ومؤسساً للسلالة (البهلوية) الجديدة. على المستوى النظري، لم يتغيّر شيء سوى أنّ المملكة الإيرانية قد تحرّرت مرة أخرى من الديون الأجنبية والتزاماتها وباتت (فيما يُفترض) في موقع يؤهلها للدفاع عن نفسها في المستقبل.

على الرغم من ذلك، قامت الثورة الفارسية، التي آتت أكلها على يد رضا شاه، على جملة من الأنماط التحديثية المعقدة. كانت العديد من عناصرها قد تمّت باحتذاء إصلاحات أتاتورك. وكما هي الحال مع أتاتورك، كان ثمّة العديد من التشابهات مع ما أحدثته الثورة الروسية على يد الشيوعيين؛ بل إنّ الوضعية الثقافيّة العامة كانت متشابهة جزئياً؛ إذ يبدو أنّ رضا، مثل الشيوعيين، كان يتطلّع إلى مستقبل ثقافي يتجاوز التراث الإسلامي، من دون أن يتبنى الثقافة الغربية الحديثة تماماً. ولكن، بينما طوّرت التطلّعات الثقافية الجديدة عند الشيوعيين قدراً من استقلالية الروح، فإنّها مع رضا شاه لم تعْدُ مستوى الشكليات الظاهرة. وقد أظهرت هذه التطلّعات نفسها أوضح ما يكون في واجهات المباني الحكومية الجديدة. في ظلّ حكم رضا، تمّ إضعاف العلماء، بوصفهم ممثّلين للإسلام، اقتصادياً (بالأساس، عبر استئصالهم ممّا بقي من معاقلهم في النظام التعليمي) وإضعاف مكانتهم الاجتماعية (على سبيل المثال، عبر منع بعض الأشكال المفرطة من احتفالات محرّم، وفوق ذلك عبر تغيير العطل الدينية واستبدال نظام عطل علماني قومي يقوم على التقويم الشمسي بها). ولكنّ مصدر الإلهام العملي للمؤسسات التي قلّصت من الدور العمومي للإسلام، كان في الواقع هو الغرب الحديث. يكمن الفارق بين هذه التجربة وتجربة أتاتورك التغريبية الصريحة في ما تمّ استثناؤه لا فيما تمّ عمله: فقد شجّع رضا نزعة رهاب الأجانب المعادية للغرب الحديث بين المسؤولين، مدّعياً بأنّه مهتمّ بالمعرفة الغربية الحديثة في شقّها التقنيّ المحض فقط. بناء على ذلك، لم يعتبر التقويم الشمسي الجديد تقويماً غربياً غريغورياً، وإنّما تقويماً قومياً إيرانياً جديداً.

مثلما حصل في الاتحاد السوفياتي، شنّت الحكومة الفارسية حملة لمحو الأمية ولتمكين النساء (بنجاح أقل). ذهب رضا بعيداً في منع ارتداء

الحجاب، بخلاف الاتحاد السوفياتي، وتمّ في عهده إلى حدٍّ كبير تدريب النساء على تولّي مهن مثل التمريض، وهو ما كان ممنوحاً للنساء في الغرب الحديث؛ غير أنّ النساء الشابات لم يصبحن رؤساء لمجالس القرى. كان رضا متحمّساً لبناء أرضية صناعية مميكنة حديثة، وأسس العديد من المصانع التي استثمرت فيها الدولة، إضافة إلى جملة من المرافق مثل إنشاء طرق الحديد عبر الجزء الغربي من فارس؛ غير أنّ المصانع الجديدة قد ظلّت في الغالب معزولة عن الاقتصاد وظلّت خاسرة مالياً على الرغم من الحماية الضريبية. بعيداً عن بناء الجيش، الذي كان أقوى مما يتطلّبه قمع أي تمرّد داخلي، كانت كبرى نجاحات رضا هي كسر استقلاليّة القبائل الرعوية (كانت تدابيره العنيفة لتوطين القبائل فيّ مساكن مستقرّة أقلّ كارثية ـ وبالتالي أقلّ نجاحاً في نتائجها ـ من التدابير التي اتخذها السوفيات مع القبائل عندهم). ومثلما حصل عند الشيوعيين، تمّ فرض الأيديولوجيا الرسمية من خلال قمع أيّ نقاش عمومي لا يرضي الحكومة ومنع أي تداول للمعلومات من شأنه أن يزعزع استقرار السلطة، بل وتوجّهت الدولة إلى فرض الفارسية على الشعوب غير الفارسية في نطاق حكم القاجار، بخاصّة على الأتراك الأذريين، الذين أظهروا ميلاً إلى بناء ثقافة تركية؛ كانت الفرسنة أكثر وضوحاً وحدّةً من الروسنة في الاتحاد السوفياتي.

مع نهاية الثلاثينيات، كانت دولة رضا قد استقرّت وباتت مقتدرة على الرغم من أشكال القصور التي شابتها، وباتت قادرةً على الحفاظ على انضباط صارم داخل حدودها. تمّ تزيين المملكة بمدنٍ ذات هيئة حديثة، تقطعها الشوارع العريضة وتضيئها مصابيح الكهرباء؛ كان الناس يشعرون بأنّهم يبنون أمّة، وكانوا يرتدون أزياء مشابهة للأزياء الغربية الحديثة (التي تمّ فرضها على القرى أيضاً، في حال طالتها يد قوات الدرك المتعصّبة التابعة لرضا). وإضافة إلى ذلك، كانوا على وعي من خلال الصحافة والمذياع بأحداث العالم من حولهم. الأهمّ من ذلك، أنّ جسماً متزايداً من الشبان المتعلّمين قد تلقوا تدريباً جيداً على عدّة فروع من الحياة التقنية للغرب الحديث، وتعلّموا كيف ينظرون إلى الحياة من وجهة نظر تقانوية. أما القرويون، وهم غالبية السكان، فإنّهم (وإن أعفوا من محنة الكيانات الجماعية) قد ظلّوا يرزحون تحت شقائهم القديم من استغلال المالكين

والمقرضين، في حين أنّ العائلات الثرية المترفة والعاطلة قلما كانت تشعر بحافز يشجعها على استثمار أموالها في مشاريع التصنيع (غير المأمونة النتائج) في المدن أو في التحسين التقني للزراعة. وباستثناء ميدان الشعر (الذي كان غالباً في صفّ المعارضة، أو كان يُكتب في المنفى) لم تُظهر العائلات المهيمنة الكثير من روح الإبداع الثقافي في ظلّ الرقابة التي أرساها نظام رضا، واكتفت بالروايات الفرنسية المترجمة. ظلّ خيار الحوار المستمرّ في التراث مفتوحاً، ولكنّ المهتمّين به قد تناقصوا. ولكنّ رضا قد جلب قدراً من احترام الذات القومية، ويبدو أنّ معظم السكان من جميع الطبقات كانوا يؤيدون حكمه باستثناء القبائل (وباستثناء المثقّفين المتعلّمين الجدد في المدن، الذين تمّ قمع اهتمامهم المتزايد بالشيوعيّة قمعاً حاداً).

مع الحرب العالمية الثانية انتهت بعض الأوهام. فعندما هاجمت ألمانيا الاتحاد السوفياتي في ١٩٤١، حشدت الحكومة السوفياتية جميع مواردها؛ تمّ تهجير بعض الشعوب المسلمة بأكملها من المناطق الغربية من الاتحاد السوفياتي إلى مناطق أقلّ حساسية، لكي لا يُمثّلوا أيّ خطر نتيجة ما يُبطنونه من استياء من الحكم السوفياتي، وفي تلك المناطق واجهوا صعوبات جمّة في إعادة بناء حياة مُرضية، سواء على المستوى الفردي أو القومي؛ وفي السهوب، أكملت مجموعات جديدة من المستوطنين الأوروبيين عملية تحويل المسلمين إلى أقليات في مواطنهم الأصلية. أصبحت الدولة الإيرانية الغربية أكثر أهميّة للاتحاد السوفياتي، بوصفها قناةً للاتصال مع حلفائها الغربيين، خاصّة لتوريد العتاد من بريطانيا (وأمريكا)، المتقدّمتين على المستوى التقني. كان البريطانيون والروس يطالبون بعبور آمن وضمانات عسكرية، وقد رفض رضا ذلك (إذ كان الاستقلال الفارسي هو مشروع حياته)؛ وهنا، لم ينفعه جيشه عندما تم احتلال أرضه، من الروس شمالاً، والبريطانيين جنوباً؛ عندئذ تنازل رضا عن عرشه الضعيف.

٦

الهند المسلمة: النزعتان الجماعوية والكونية

أُجبر المسلمون الهنود على تبني التوجّه نحو الحداثة ضمن ظروف خاصة شديدة القسوة. لم يكن سؤال معنى التراث الثقافي والروحي مطروحاً بهذا الإلحاح بين أيّ شعب من شعوب المسلمين مثلما كان عليه في الهند. كما رأينا سابقاً، كثيراً ما طرحت النزعة القومية لتكون إطاراً لحلّ المشكلات اليومية حول تنظيم الحياة الاجتماعيّة على نحوٍ يُمكن له أن يتجاوز مساوئ الحداثة من دون أن يخسر حسناتها. ولكن، أيّ نوع من القوميّة كان متاحاً لمسلمي الهند الذين لم تكن لهم أرضٌ خاصّة بهم؟ في الواقع، كان ثمّة أنواع مختلفة ومتضاربة متاحة من النزعة القومية، من دون أن تكون أيّ منها محلّ اتفاق الجميع. غير أنّ تجربة مسلمي الهند كانت مهمة لمسلمي العالم أجمع؛ إذ إنّ الإسلام تشكّل على مبدأ المجتمع العالمي الواحد. وفي العالم ككل، كان المسلمون، كحال مسلمي الهند، موزّعين وسط أغلبية غير مسلمة؛ ولذلك فقد كانت مشكلة مسلمي الهند في النهاية هي مشكلة مسلمي العالم أجمعين.

المسلمون الهنود في ظلّ الاحتلال البريطاني

بحلول عام ١٨١٨، كان البريطانيون قد أصبحوا القوة العليا في معظم أرجاء الهند، وكانوا يفرضون سلطتهم المباشرة في البنغال وحوض الغانج، حيث كان الإسلام في غاية القوة. خلال عقود قليلة، ابتلع البريطانيون أراضي حوض نهر السند، وهي أيضاً مناطق مسلمة بالدرجة الأكبر. في بعض الحالات، كان مجيء الحكم البريطاني يعني الانتقال من حكم كافر

(في جزء من البنجاب كان الحكم للسيخ) إلى حكم كافر آخر، ربما يكون أقلّ سوءاً وشناعةً من الحكم الكافر الأول. بدا لبعض الوقت بأنّ وجود حفنة من المسيحيين على رأس هرم السلطة لم يكن يمثّل فارقاً كبيراً على المستوى الروتيني اليومي، خاصة أنّ البريطانيين قد حافظوا على الأنماط الإدارية للإمبراطورية التيمورية، بما في ذلك استعمال الفارسية كلغة رسميّة. ولكن، عندما قرّر البريطانيون إقصاء الفارسية لصالح الإنكليزية، بات من الواضح أنّ الحكم البريطاني - الذي لم يكن يمثّل للهندوس إلا تغيّراً في الأسياد - يعني خلع المسلمين من الطبقة الحاكمة، بل وتقويض أساس الحياة الثقافية التقليدية، وخسارةِ ما يصحب السلطة من المكانة والثروة. في ظلّ هذه الظروف، مال بعض أعضاء الطبقات المسلمة ذوي الامتيازات، والذين نشؤوا في عائلات تكمن قيمة الحياة عندها في المشاركة في امتيازات الحكم ومسؤولياته، مالوا إلى أن يروا أنّ دراسة الإنكليزية وتعلّم خدمة الشركة البريطانية لن تعوّضهم كثيراً عما فقدته عائلاتهم. ولذلك، كان الهندوس غالباً هم من تلقوا التدريب اللازم الذي أهّلهم لتولّي مناصب المسؤولية التجارية والحكومية (حتى في البنغال، الذي يُمثّل المسلمون نصف سكانه)، في حين تضاعف مُصاب المسلمين حين رأوا أنّ من كانوا محكوميهم قد بدؤوا يتبوؤون مناصب القيادة عليهم. كان مثل هذا المشهد دافعاً لهم نحو مزيد من التقوقع في غضبهم واستيائهم، وكانوا يعيشون ما استطاعوا من إيرادات ما يملكونه من أراضٍ.

في وقت متأخر من عام ١٨٥٧، كان العديد من الهندوس يشاركون الطبقات العليا من المسلمين في رغبتهم في استعادة حكم السلالة التيمورية وسيطرتها الفعلية، وأن يعيدوا بناء التعاون الذي كان قائماً بين المسلمين والهندوس في كنف الحكم الإسلامي. ظلّ المسلمون والهندوس من الطبقات الحضرية الدنيا موالين، بدرجة أو بأخرى، للعناصر الحاكمة التي ظهرت من داخل الإمبراطورية، وظلّوا مرتابين من ممثّلي الثقافة البريطانية، سواء من البريطانيين أو الهنود. عندما انتشرت الشائعات (مثلاً) بأنّ البريطانيين قد استعملوا دهن الخنزير، المكروه عند المسلمين، ودهن البقر، الذي يُنكر الهندوس استعماله، لتشحيم عبوات الذخيرة، التي كان على الجنود الهنود أن يفتحوها بأسنانهم، انطلق تمرّد مشترك ضدّ الضباط

البريطانيين. عندما تمرّد عدد كبير من مجموعات الجنود المحليين على الشركة، لحق بهم العديد من الحكام المحليين في ثورة عامة ضدّ البريطانيين، شارك فيها كلٌّ من المسلمين والهندوس. تمّ إقناع الإمبراطور التيموري، العاجز في دلهي، بإعلان تأييده للثورة، وتمّ إشعال الحرب بهدف استعادة الظروف السابقة لمجيء البريطانيين.

لم توحّد دول الأمراء جهودها. وأثبت البريطانيون العصريون أنّهم يمتلكون قوّة كفؤ وأنّهم واسعو الحيلة، حتى عندما أُخذوا على حين غرّة بالثورة بعيداً عن وطنهم وقواعدهم الثابتة، ومن دون أن يكون لديهم ما يكفي من القوّات الاحتيَاطية. امتنع عدد كبير من الهنود عن المشاركة، إما لأنّهم موالون للنظام الجديد، أو لأنهم كانوا يعتقدون بأنّ البريطانيين سيتمكّنون من الصمود في وجه هذه الموجة. بعد سلسلة من المعارك الباسلة والفظائع الوحشية التي ارتكبها الطرفان ـ كان الطرفان مستعدين للقتال حتى الرمق الأخير ـ انتصر البريطانيون انتصاراً حاسماً. قام البريطانيون بلوم المسلمين بالأساس (سواء أكانوا موالين أم لا)، بوصفهم خصومهم الطبيعيين في الهند؛ وهكذا أخذت السياسة البريطانية في استئصال عائلات المسلمين من الحياة العامة.

عند تلك النقطة، أدرك بعض المسلمين النابهين أنّ الاستعادة الصريحة للماضي لم تعد ممكنة. وقد اقترح أحد أبرز الفاعلين في هذا الاتجاه في شمال الهند، سيد أحمد خان (الذي تقلّد لقب الفارس (السير) الإنكليزي لاحقاً)، برنامجاً شاملاً لنهوض المسلمين على أساس التعاون الكامل مع البريطانيين. بالنسبة إليه، كان برنامجه مبرّراً من خلال تأويل الإسلام بما يتوافق مع الرؤية الليبرالية للقرن التاسع عشر، التي كانت ممثّلة في الثقافة البريطانية في الهند: بموجب هذه الرؤية، فإنّ المصدر الرئيس للحقيقة هو البحث العلمي الطبيعي، ومسارُ الحياة الإنسانيّة يسير باطراد نحو توسيع مدارك البشر لاستقبال هذه الحقيقة العلمية، وبالتالي نحو تحقيق الإمكانات الإنسانية الخيّرة؛ والحياة الخيّرة تعني قبل كلّ شيء ازدهار الإنسان والحرية الفردية. رأى أحمد خان أنّ الإسلام في جوهره هو روح القرآن من دون ما لحق به من زيادات لاحقاً عبر القرون. وقد وجد في روح القرآن هذه روحاً تدعو إلى الاعتراف بالعالم الطبيعي، وإلى رفاه الإنسان في الأرض، وإلى

النشاطية القوية، التي يُمكن أن تؤول (بخاصة في المقارنة مع معظم أشكال التصوف) في مذهب سيادة مالك الطبيعة [أي الله] الذي يدعونا لتحقيق أفضل ما في طبيعتنا. وقد أطلق على مذهبه كلمة إنكليزية معرّبة هي «النتشارية» أي النزعة الطبيعية naturalism، وقدّمها بوصفها إصلاحاً من داخل الإسلام.

كانت الليبرالية البريطانية ـ التي أضافت إلى جاذبية مذهب التقدّم التاريخي مبادئ الحرية الاقتصادية والتمجيد الأخلاقي للادخار والاستثمار النافع في مقابل مبدأ الكرم الشخصي وإقامة أعمال الخير ـ جذابة كرؤية عالمية لرواد الأعمال في عصر توسّع الإنتاجية، وكانت مستعدة لمنح «الفقراء الجديرين» هامشاً ما للصعود الاجتماعي، ولكنّها لم تكن تقبل بفرض القيود الاجتماعية على الأعمال التجارية؛ وهكذا منحتهم تبريراً نبيلاً لانشغالاتهم الحالية، ومنحت لتصوّراتها عن التقدم الأخلاقي والمادي بُعداً يتصل بالخلود من خلال القول بأنّ غاية عملها هي رخاء العصور المستقبلية ورفاه أجيالها. لم يكن هذا المذهب متسقاً لا مع المسيحية ولا مع الإسلام، ولكنّ عدم اتساقه مع الإسلام التقليدي كان يبدو أكثر وضوحاً، جزئياً لأن مذهب العلماء وتقاليد البلاط لم يكن قد اختبر التنويعة الكبيرة من الصياغات الجديدة والتخفيفات التي عايشتها المسيحية طوال قرنين من الزمن؛ وجزئياً لأنّ قلة من مسلمي الهند كانوا جزءاً من الاقتصاد التوسعي أو كانوا في موقع اجتماعيّ يُمكن مقارنته بموقع رجال الأعمال البريطانيين. وهكذا قام العلماء بتمزيق حجج أحمد خان، ولم يتمّ القبول باللاهوت الجديد الذي حاول إرساءه.

غير أنّ المضامين العملية التي كانت مبرّرة ـ عند أحمد خان ـ على أساس الأفكار الجديدة، كانت أكثر ارتباطاً بالحيثيات الهندية. كانت هذه الحيثيات لا تقضي بالعيش وفق الأسلوب الذي يعيش به البريطانيون، وإنّما إيجاد موقع للهنود ضمن المؤسسات البريطانية. وفي سبيل ذلك، كان من الضروريّ تبني الليبرالية البريطانية، ولكن فقط بهدف قبول بعض قيمها، على الأقل كبديل ثانوي لأمجاد المغول الآفلة. ربما أسهمت بعض جوانب فكر أحمد خان في مساعدة المسلمين على فعل ذلك: بعيداً عن اللاهوت الفعلي، كان تأكيده على المعقولية العملية للإسلام مقبولاً في الواقع بين

معظم المسلمين الميسورين. وقد تمكّن بدعمهم من تأسيس كلية للمسلمين في عليكرة، لتعليم الموضوعات الإنكليزية الحديثة إلى جوار الفكر اللاهوتي الصريح للمسلمين بالطريقة التقليدية تقريباً، لكي يكون خريجوها مؤهلين للعمل في الشركات البريطانية التجارية أو في الجهاز الحكومي البريطاني، من دون أن يخسروا كونهم مسلمين صالحين. قَبِل هؤلاء بقيادته الثقافية، التي كانت تحاول صياغة تحالف خاص بين الطبقات العليا من البريطانيين والمسلمين، يقوم على أساس الولاء الضمني للنظام البريطاني بوصفه جالب النظام الحديث الجيّد وصاحب مشروع التنوير في الهند. إذاً، يُمكن الحفاظ على وعي مسلم مشترك مع تحقيق المصالح الفردية في الوقت نفسه.

صاغ بعض تلامذته تبريرات أقلّ جذريّة لهذه السياسة، فأوّلوا الإسلام بوصفه ليبراليّاً في أساسه؛ ولكنّهم اتخذوا من إسلام الخلافة العباسية الكلاسيكية، بانفتاحها الثقافي ودعمها للعلوم، نموذجاً لانطلاقتهم الحالية. وقد استعاروا بعض أفكار علماء الإسلاميات الغربيين المحدثين، فقالوا بأنّ العلوم والتقدّم قد جاءا إلى الغرب من الإسلام، وأنّ الإسلام في عهد سيادة التصوف قد تراجع عن نزعته التقدّمية الأولى؛ وبالتالي، فإنّ ما عليهم عمله الآن هو استعادة ما خسره الإسلام من خلال التعلّم من الغرب الحديث. وهكذا، ظلّ الوعي بالتراث الإسلامي التاريخي حيّاً، وتمّ تشجيع الشبان المسلمين على صياغة مصائرهم وأقدارهم بوصفهم مسلمين لا بوصفهم هنوداً فقط.

الإسلام البرجوازي والأردية

كان إسلام القرى حيوياً بما يكفي، ولكنّه لم يكن يشكّل ثقافة كاملة منفصلة في مقابل الهندوسية في القرى. كانت بعض القرى، بل وبعض المناطق، مسلمة بأكملها (مثلما نجد في السند أو شرق البنغال)، ولم يكن الهندوس هناك إلا ممثّلين لطبقة خارجية (من مالكي الأرض أو مقرضي الأموال). عندما كانت القرى مختلطة من المسلمين والهندوس، كان المسلمون يشكّلون في الواقع طبقات منفصلة مثل الطبقات الاجتماعية الهندوسية المختلفة المتمايزة عن بعضها البعض. في القرى إذاً، كان الاختلاف بين المسلمين يعني أشياء مختلفة تبعاً للظروف والحيثيات

المحلية، ولكنّه كان دائماً مسألة مرتبطة بالطبقة الاقتصادية: في بعض الأحيان على سبيل المثال، كان مالكو الأرض من المسلمين وكان الفلاحون من الهندوس، وفي بعض الأحيان كانت الحالة على العكس من ذلك. يُمكن للصراع بين الهندوس والمسلمين أن يكون حاداً أحياناً، ولكنّه كان محليّاً في تبعاته ومضامينه، وكان يُركّز على الصراع الطبقي داخل ما ظلّ بالمجمل سياقاً ثقافياً مشتركاً.

في البلدات والمدن، شكّل الإسلام كياناً ثقافيّاً أكثر سعة. كانت المحلات التجارية للهندوس والمسلمين متجاورة، وكانت كثير من طرائقهم الشعبية وتطلّعاتهم الاجتماعية متشابهة؛ ولكنّ الفروق الدينية كانت في بعض الأحيان تطغى على المسائل الأخرى. فقد كان للمسلمين والهندوس أعياد مختلفة، وكانوا يسمعون ويقرؤون كتباً مختلفةً، ويمجّدون أبطالاً تاريخيين مختلفين، بل ويرتدون أزياء مختلفة (في الواقع، كان لكلّ طبقة اجتماعيّة زيّها الخاص)، كما أنّ أطعمتهم كانت مختلفة أحياناً (فالمسلمون يميلون إلى التلذّذ باللحم، فيما يميل الهندوس إلى التقليل من تناوله أو الامتناع عنه). هنا، كان انعدام الثقة بين الطرفين في كثير من الأحيان مسألة تتعلّق بصراع المصالح الاقتصادية، ولكنّه كان في أحيان أخرى يعكس انقسام نفس الطبقة الاقتصادية إلى مجموعتين مختلفتين تبعاً لثقافة كلّ منهما. لم تكن المجموعتان تتزاوجان فيما بينهما، ولم يكن أبناؤهما (غالباً) يذهبون إلى نفس المدارس، وكانوا في الغالب، على الرغم من الصداقات الفردية بينهم، يشكّلون دوائر اجتماعية منفصلة. لم تكن الدوائر المنفصلة مرتبطة معاً عبر علاقات متبادلة متشعّبة، كتلك العلاقات التي تتوطّد من خلال الزواجات أو أشكال العضوية المشتركة، التي من شأنها أن تربط الناس ببعضهم، حتى أولئك الذين لا يعرفون بعضهم بعضاً. من هنا، ظهرت الخلافات في المصالح الاقتصادية داخل نفس المواقع الطبقية، من دون أن تكون صراعاً بين طبقات متنافسة.

في المدن إذاً، كان التأكيد على الحياة الثقافية للمسلمين تأكيداً في الآن نفسه على الولاء لمجتمع المسلمين بوصفه قاعدة وجود المجتمع كلّه. وكان كلّ تأكيد على القيم المطلقة محلّ شكّ إذا ما هدّد بتقويض الروابط الثقافية الحاصلة في الواقع. كان ثمة ضغط شديد للحفاظ على الطرائق الودّية للحياة الثقافية بالصورة التي كانت عليها.

تعزّز هذا الضغط من خلال الخطر الذي ظهر في نهايات القرن التاسع عشر مع انفجار العنف الجماعوي بين المسلمين والهندوس. في القرى، كان العنف الطبقي يتخذ غالباً طابعاً جماعويّاً ملّياً. أما التحاسد في المدن، الذي لم يعمل البريطانيون ـ المستعدون للعمل بمبدأ «فرّق تسد» ـ على تخفيفه، فقد تفاقم بفعل القوى المختلفة التي حملت مع الظروف الحديثة تهديداً لكافة المجموعات. مع محاولة الهندوس إحياء تراثهم كقاعدة لهويتهم الذاتية في وجه التحدي الحديث، كانوا ميّالين للنظر إلى ما قبل مرحلة السيطرة الإسلامية، وإلى التواصل مع ثقافتهم السنسكريتية الأقدم التي مثّلت عهد عظمة الهندوس. وقد حاولوا سحب العديد من الخيوط الإسلامية نسبياً التي كانت متغلغلة في نسيج حياتهم. على سبيل المثال، في حوض الغانج الأعلى، كان اللسان المشترك يُكتب بأبجديتين: الأبجدية الفارسية (بشكلها المعروف بـ «الأردية»)، والأبجدية السنسكريتية (بشكلها المعروف بـ «الهندية»). أدار العديد من الهندوس ظهورهم عامدين عن الأردية ـ المليئة بالكلمات الفارسية والمرتبطة بالإسلام ـ إلى الهندية التي استبدلت بالعديد من الكلمات الفارسية كلماتٍ مكافئة من السنسكريتية، وكانت روابطها الأدبية موصولة بالهندوسية. عندما أسس الهندوس جمعيّة تهدف إلى إحلال الهندية محلّ الأردية السائدة، أقام المسلمون (بمساعدة بعض الهندوس من غير ذوي النزعة الجماعوية) جمعيّة في مقابلها للدفاع عن الأردية ونشرها. وعندما انتقل التنافس إلى صفوف غير المتعلّمين، بدأ يعبّر عن نفسه في صور استفزازية: فكان الهندوس يسيرون في مواكب صاخبة إلى جوار مساجد المسلمين في أثناء أوقات الصلاة، فيما كان المسلمون يتعمّدون ذبح الأبقار في العلن ثمّ أكلها. بحلول منتصف القرن العشرين، أصبح هذا التوتّر الجماعوي حالة مزمنة في الأجزاء الأكثر أهميّة من الهند، وأدّى إلى حالات شغب متكرّرة ودورية.

حتى نهاية الإمبراطورية المغولية، ظلّت الفارسية هي اللغة الرسمية، بوصفها لغة الإسلام الدولية، الذي لم تشعر الإمبراطورية بأنّها استفادت من مساعدته يوماً. كان ازدهار الأردية في القرن الثامن عشر يعكس في جانب منه ضياع القوى التي كانت تجذب المسلمين الموهوبين الأجانب إلى الهند، وقد ظلّت الأردية لغة غير رسمية حينها. في القرن التاسع عشر، عندما

فقدت الفارسية أهميتها الرسمية، ومع الحاجة إلى حشد السكان المسلمين وتوثيق روابطهم بأكبر قدر ممكن، أصبحت الأردية، بوصفها اللغة المعتادة بين المسلمين في المناطق المختلفة وفي المقاطعة المركزية للمغول في حوض الغانج، هي اللغة الرئيسة لثقافة المسلمين الهنود.

منذ وقت مبكّر، أدّت الأردية وظيفتين اثنتين: كانت اللسان الحضري السائد في دلهي ولكنهؤ ولاهور، مراكز التقليد المغولي؛ كما أنّها كانت لغة الأسواق في العديد من المناطق، وعملت (في البنغال على سبيل المثال) كرافعة لغوية لأولئك الذين عرّفوا حظوظهم ومصائرهم بالتماهي مع التقليد المغولي لمسلمي الهند. ظلّت العربية دون شكّ هي لغة العلوم اللاهوتية للمسلمين؛ وظلّت الفارسية تُدرّس بقوة في القرن التاسع عشر، من قِبَل المسلمين والهندوس على السواء، بوصفها المستودع الأكبر للفضائل الكوزموبوليتانية؛ ولكنّ الأردية قد أصبحت أداة الوعي التاريخي المغولي - الهندي الذي يربط المسلمين الهنود في مجتمع مشترك. مع ذلك، كانت الأردية، على الأقل في حوض الغانج الأعلى، وفي بعض المدن، هي اللهجة العامية، التي تستعملها العائلات في حياتها اليومية. فكانت هي الرافعة الحتمية للآداب الحديثة من الشعر والرواية متابِعةً خطا اللغة الإنكليزية في تأويل معضلات الحياة اليومية واستكناه معانيها الأخلاقية.

في قلب الوعي الحداثي، احتفظ المسلمون الهنود بالعديد من أشكال الثقافة الهندية الأقدم. لم تكن **البرده** purda، حجاب النساء وعدم اختلاطهن بالرجال أكثر صرامةً في أيّ مكان مما كانت عليه في الهند، حيث كان كون المرء مسلماً يعني كونه جزءاً من الطبقة العليا، وحيث كان للأساليب الأرستقراطية أهميّة كبرى. وكان الهندوس عادةً ما يتبعون هذه العادة أيضاً. وهكذا احتاج التخلي عن حجاب المرأة في الهند إلى وقت أطول مما احتاجه في بقيّة المراكز الكبرى في الإمبراطورية العثمانية. وبينما تعلّم رجال العائلات أن يخرجوا للعمل في المكاتب، وأن يرتدوا الأزياء الإنكليزية ويتحدثوا بلغتها، ظلّت النساء قدر الإمكان على ما كنّ عليه في أزمنة السيادة التيمورية. حافظ الأدب على حيوية التقليد القديم. وحتى عندما مضى الروائيون في التعبير عن الموضوعات العائلية التي ظهرت في الأدب الخيالي الغربي الحديث في القرن التاسع عشر، ظلّ الشعر الأردي يُنتج بعضاً من

أعظم روائعه ضمن الأنواع الأدبية التي رسمها التقليد الفارسي (مع إضافة بعض التعديلات الحديثة عليها). ووصولاً إلى منتصف القرن العشرين، بخلاف حال الأتراك والعرب، كان الشبان المسلمون الهنود يستمتعون بالمساجلات الشعرية العلنية (بين الذكور)، التي يتغنى فيها الشعراء بقصائدهم وفق الأشكال المكرّسة، ثمّ يتمّ تقييمهم وتصنيفهم من المستمعين، ويحظى الفائز منهم بهتافات الجمهور وتصفيقه. ومع استمرار حيوية هذا التقليد، تمّ تكييف هذه المنافسات بما يتوافق مع عصر السكك الحديدية فباتت تُبثّ على المذياع، وبما يتوافق مع سرعة وتيرة التغيّر، إذ أصبحت هذه المنافسات في النهاية جزءاً لا يتجزّأ من الجوانب الأكثر جوّانية من الحياة الحديثة.

عصر غاندي

مع نهاية الحرب العالمية الأولى، انتعشت في العالم آمال جديدة بتحقق وعود الثورتين الصناعية والليبرالية من الوفرة الاجتماعية والكرامة الفردية. كان الأوروبيون على وجه الخصوص قد شهدوا بأمّ أعينهم ما تستطيعه بدائع صنعهم إحداثه من دمار؛ وقد شعروا بضرورة نبذ النظام القديم الذي أدّى إلى الحرب وويلاتها، وأنّ بدائع صنعهم يجب أن توظّف الآن في سبيل السلام والازدهار. ألقى كلّ طرفٍ بلائمة الحرب وويلاتها على شرور الطرف الآخر، وأمكن لكلّ منهم بذلك تفادي التأمّلات المزعجة حول أنفسهم. في أفضل الأحوال، كان يبدو بأنّ ما يلزم الآن هو ضبط لامسؤولية الطبقات الحاكمة. على طول أوروبا، كان ثمّة موجة من الثورة والإصلاح الشعبي: لا بدّ من محو الامتيازات القديمة وتدشين عصر الحريّات والكرامة الإنسانية لجميع البشر. لم تكن الثورات الماركسيّة إلا جزءاً من الأحلام الكبرى بعصر جديد، والتي عبّرت عن نفسها أيضاً من خلال تزايد مدارس الأطفال المتسامحة، والميل إلى المسالمة والنباتية؛ ومن خلال الانتشار السريع للمشاريع الاقتصادية التعاونية، مع توسّع سياسات الحكومة التي تهدف إلى ضمان أنّ تتمتّع جميع قطاعات السكان بالأمن وبالفرص التي كانت حتى ذلك الوقت حكراً على الطبقات ذات الامتيازات؛ ومن خلال النزعات التجريبية في الرسم والأدب، التي استغنت بجرأة عن تعاليم القرون الماضي، في سعي محموم لتحقيق الإمكانات الإنسانيّة على نحوٍ جذري.

منذ وفاق الملكيّات، أصبحت أوروبا خليطاً من الجمهوريات التي توحدت على السلام من خلال «عصبة الأمم». وبدلاً من ليبرالية القرن التاسع عشر، باتت الكلمة السرية للمرحلة هي «الديمقراطية» واحترام حقوق العامّة. وفي غمرة الحماسة العامة لتحقيق ما كان في السابق حلماً لنخبة طليعية في القرن التاسع عشر، كان المفكّرون الأكثر عمقاً هم وحدهم من غرقوا في الشكوك والقلق مما كشفته الحرب من هاوية إنسانية مرعبة مليئة بالحقد والدمار.

كان من الطبيعي أن تكون أوروبا الغربية هي مركز الآمال العظيمة ومركز النُّذر المرعبة في آنٍ معاً. وقد انعكس هذا المزاج في أجزاء أخرى من العالم، غالباً في شقّه المتفائل لا المتشائم، كلٌّ بحسب علاقته بمشروع الحداثة الجاري. في الهند، كان البريطانيون قد اعتمدوا كثيراً على دعم الهنود لهم في الحرب؛ فقد خدم الجنود الهنود فيما وراء البحار، وتأسّست صناعات حربية جديدة في ديارهم. كان معظم قادة الهنود، خاصة الهندوس منهم، يرون بأنّ الوتيرة البطيئة لتوسيع مشاركة الهنود في السلطة الحكومية غير كافية. وبهدف تعزيز التزامهم الكامل، أقنع الليبراليون البريطانيون الحكومةَ بمنح الهنود وعداً بمنحهم حكماً محلياً في الهند بعد الانتصار في الحرب. وقد ابتهجت شرائح واسعة من الهنود الحضريين الذين انخرطوا في شبكة الأعمال الحديثة، واعتنقوا القوميّة بهذا الترقّب.

ولكنّ البريطانيين بعد نهاية الحرب بدؤوا بالتفكير في المصاعب العملية أمام منح استقلالٍ واسعٍ لجزء كبير من إمبراطوريّتهم، بعد أن كانوا قد قبلوا بأفكارٍ أكثر ليبرالية بهذا الصدد في غمرة حماسة الحرب. بدأ البريطانيون آنذاك يروّجون فكرة أنّ الهند ليست أمّة بمعنى الكلمة، بل وليست مجموعة متجانسة من الأمم، وإنّما هي خليط من شعوب شتى. إنّ «حكم الذات» يعني في أفضل الأحوال حكم طبقة مهيمنة على بقية الشعوب المحلية، بل وربما تعني حالة من الفوضى، التي ستستغلها بعض الأمم الأجنبية الأقلّ تنوّراً مثل الروس للتدخّل. شعر البريطانيون بأنّ عليهم أن يحافظوا على موقعهم في الهند مهما كلّف الأمر، بهدف الحفاظ على نظام جيّد. وهكذا، تمّ تعليق مسار الإصلاحات الجدّية، وتمّ قمع المظاهرات الكبيرة بالدم على يد الضباط الإنكليز المتوتّري الأعصاب. سرعان ما أعربت الحكومة

البريطانية عن رغبتها في استمرار الحكم الإمبريالي كما كان في السابق مع بعض التعديلات المتواضعة. أما الجمهور الهندي، الذي كان يعتقد بأنّ البريطانيين ملتزمون دوماً بقانونهم وكلمتهم، فقد شعر بالخيبة والرغبة في التمرّد ولكنّه كان عاجزاً.

عند تلك النقطة، انتقلت القيادة من رجال الصناعة الجدد والسياسيين المحترفين إلى المحامي والصحفي الهندوسي الغريب الأطوار، موهانداس غاندي. درس غاندي القانون في بريطانيا، وأبلى في ذلك بلاءً حسناً. ولكنّ قلبه قد تعلّق بالمُثل الإنسانوية الراديكالية الجديدة، التي تعرّف إليها في أثناء وجوده في بريطانيا وقراءته للأدب الإنكليزي: كانت مُثُل [هنري ديفيد] ثورو و[جون] راسكين و[ليو] تولستوي على سبيل المثال، تتطلّع إلى مجتمع تعاوني من الأفراد اللاعنفيين والمبدعين. وقد انبهر غاندي بأفكار الديمقراطية والاشتراكية، بل وببعض تجاربها العملية؛ وقد مال إلى مزاج النخبة الطليعية المؤيدة للنزعة الكونية في الدين وإلى المسالمة ورفض الحرب وإلى الحمية النباتية. وقد أبدى احترامه للإنجازات الإنسانية الهائلة للغرب الحديث، خاصّة ما تبلور منها في مجال الضمان القانوني لكرامة الأفراد وفرصهم، ولم يحتقر الرخاء المادي للأشخاص العاديين، خاصة في مسائل النظافة والتعليم. ولكنّه استمع بإنصات إلى الانتقادات الموجهة للمجتمع الحديث، التي تحذّر من تراخي النزعة الإنسانية وتزايد ميكنة المجتمع، خاصة في أوساط العمّال المصطفّين على خطوط الإنتاج في المصانع؛ لقد انفصلت حياة المقتدرين بالكلية عن الأرض وترابها، وعن الحاجات الإنسانية المباشرة التي تمنح العمل نكهته؛ كما أنّه أدرك خطأ النزعة التجارية المفرطة والبشاعة المنحرفة للنزعات الديماغوجية والشوفينية، التي عبّرت عن نفسها بوضوح في الحرب الكبرى. ولما كان قد استلهم كلّ ما هو مثالي في التقليد المسيحي الحديث، فإنّه تعلّم كيف يُقدّر القوة الكامنة في الهندوسية من جديد. فقد أدرك أنّ الديمقراطية السياسية، بل والاشتراكية الصناعية، على ما فيهما من إيجابيات إذا ما تحقّقتا بالتوافق الطوعي، غير كافيتين لوحدهما. لا بدّ أن تغدو الهند حديثةً، ولكنّه لم يرد للهند أن تلحق بخطا الغرب الحديث كما هي، حتى لو كانت قادرةً على ذلك. لا بدّ أن تشقّ الهند طريقها الخاص بنفسها، وهو طريق يجدر به أن يكون خيراً من

طريق الغرب الحديث، وأن يكون طريقاً تقتدي به من بعدها بقية أمم العالم.

واجه غاندي الكبرياء العنصري الغربي الحديث في جنوب إفريقيا، حيث كان يقود مجتمعاً هندياً صغيراً (من المسلمين والهندوس) في نضالٍ ناجح ضدّ بعض أشكال السياسات التمييزية في السنوات السابقة لـ ١٩١٤. في جنوب إفريقيا، طوّر غاندي مقاربته الخاصة لمشكلات الحداثة، ولمشكلات الحياة بالعموم. كان اهتمامه الأول منصباً على الحياة الأخلاقية الشخصية؛ أسّس غاندي مستعمرة مثالية يتشارك أعضاؤها الحياة بوصفهم إخوة. في هذا العمل، كان بعض أصحابه من المسيحيين والمسلمين والهندوس، من الأوروبيين والهنود على السواء. ولكنّ الأخلاق الشخصية لا يُمكن أن تنفصل عن الحياة العامة: فإذا بدأت الأعراف والأساليب بالانحلال، فإنّ السموّ الشخصي يستلزم مكافحتها وتجاوزها. وفي سبيل ذلك، تدرّب أعضاء مستعمرته على أن يكونوا جنوداً لما أطلق عليه Satya-grâha (أي قوّة الحق)؛ فقد علّمهم أنّ الحقيقة في ذاتها هي قوّة الخير الكبرى في الحياة الإنسانية: ففي المقام الأوّل، كان غاندي قد تعلّم من المحاماة أنّ الحقيقة قوّة مستمدّة من الواقع، وأنّ للحقيقة الأخلاقية سلطاناً على جميع البشر مهما حاولوا حماية أنفسهم منها في لحظات ضعفهم. ومع بعض الأعضاء الذين شكّلوا نواة هذه المستعمرة، أسّس غاندي جيشاً من «قوة الحق» من عمال المياومة في مناجم الفحم في جنوب إفريقيا؛ بل ومن نسائهم. ومع المظاهرات السلمية التي عبّرت عن قناعاتهم وعن كرامتهم الإنسانية من خلال الإضرابات ومن خلال رفض إطاعة القوانين الظالمة، وتحمّل ما جرّه ذلك عليهم من معاناة من دون كسل أو تراجع، تمكّنوا من إنجاح حملتهم، وإبطال القوانين التمييزية؛ وقبل ذلك وبعده، الحفاظ على معدنهم الإنسانيّ نقياً.

عندما عاد غاندي إلى الهند، كان يرى بأنّ النزعة القومية يجب أن تقوي العلاقات المحلية الوثيقة لا أن تدمّرها، وأنّها يجب أن توسّع من منظورها وتوسّع أسسها الاقتصادية وتسمو بأهدافها. كان مهتماً بالحفاظ على القرى الهندية اقتصادياً وتجديد روحها الأخلاقية، بدلاً من ميكنة المدن الهندية. وبما يتوافق مع رؤيته، دعا إلى ابتكار الماكينات التي تجمع بين الكفاءة الإنتاجية العالية وبين بساطة العملية وإمكانية تصليح الماكينات من

قِبل مجموعة صغيرة متعلّمة من الناس، بحيث يُمكن لأبناء القرى أن يستعملوها ويعتمدوا عليها. إنّ على الابتكارات الحديثة أن تخدم الرخاء الإنساني، مثلما تخدم الكفاءة الاقتصادية المحضة. وبالاتساق مع أهدافه النهائية، لم يحاول أن يصل إلى هرم السلطة، ثمّ يدشّن الإصلاحات من هناك؛ بل آمن بأنّ الرجال يُمكن أن يكسبوا رخاءهم بأيديهم، وأن يكسبوا كلّ إصلاح يريدونه من خلال تحلّيهم الشخصي بصوابيّته الإنسانيّة؛ دون ذلك فإنّهم لن يتمكّنوا من مناغمة نجاحاتهم مع الغايات الروحية العليا.

بدأ غاندي حياته العمومية في الهند (حيث كان معروفاً بحكم ما قام به في جنوب إفريقيا) بحمل قضية انتزاع حكم الذات من البريطانيين. ولكنّه لم ينظر إلى هذه القضية من منظور استراتيجيات المصالح والامتيازات، وإنّما من خلال تصوّره عن المسؤولية الشخصيّة الملقاة على عاتق كلّ هندي بأن يضع نهاية للنظام الذي يبتزّ شرفه كهندي. كان غاندي يأمل أنّ الهنود أقدر من البريطانيين على حكم الهند باهتمام أكبر بالرخاء الهندي، ولكنّه كان يحترم الحكم البريطاني. كان جلّ همّه أنّ يُقدّر الهنود أرضهم في السراء والضراء. في ذهنه، كان على جميع الهنود، وليس النخبة المتعلّمة فقط، أن يتعلّموا احترام ذاتهم، فهذا هو الهدف الرئيس. وبناء على ذلك، كانت أولى اقتراحاته هي إدخال جماهير العامة، حتى الأميين، في الحركة القومية الوطنية. ومع أزمة الآمال القومية، تمّ القبول بقيادته على هذا الأساس.

من حركة الخلافة إلى الإصلاح الذاتي للقرى

كانت أولى اهتمامات غاندي تأسيس حركة قوميّة تتجاوز الخطوط الملّية كافة. كان معظم المسلمين ـ بفعل التأثير المستمرّ لمبدأ أحمد خان القائل بالولاء للحكم البريطاني ـ منعزلين عن الشعور الهندي العام الطامح إلى الحكم الذاتي، والذي لم يعد يعني حكم المسلمين على أية حال. كانت الوحدة القومية تعني أن ينضمّ المسلمون، الذين يشكّلون ربع السكان، إلى حركة تضمّ الهندوس والسيخ والبارسيين والمسيحيين معاً. كان الحلّ الذي قدّمه غاندي هو تبني قضية المسلمين الشعبية، إلى جوار القضيّة الأعم، قضية حكم الذات (Swarâj). منذ أيام جمال الدين الأفغاني، ركّز المسلمون شعورهم، بوصفهم مجتمعاً عالمياً، على هيبة الدولة العثمانية واستقلالها؛

ومع الدعاية السياسية للسلطان عبد الحميد، قبلوا بفكرة أنّ السلطان العثماني هو الخليفة، وباتوا ينظرون إليه بوصفه الضامن للمكانة القانونية والأخلاقية للإسلام في كلّ مكان، على الرغم من حقيقة قيام الحكم الكافر محلياً في العديد من المناطق. لقد كان من أشدّ ما مرّ على مسلمي الهند أنّ الحكومة البريطانية قد دخلت في الحرب ضدّ تركيا العثمانية (وأنّ معظم القوات الهندية التي أرسلتها لقتال الأتراك كانت من المسلمين، الذين عادوا من المعارك مجلّلين بالعار). وعند نهاية الحرب، كانوا يأملون أن يُمنح الأتراك معاهدة سلام كريمة، لكي يظلّ الخليفة قوياً بما يكفي للحفاظ على نواةٍ للحكم المسلم المستقلّ، وكانوا يأملون بأن يشمل حكمه مدن الحجاز المقدسة. كانت هذه قضيّةَ شرفٍ؛ أثارت غاندي حتماً بغضّ النظر عن قبوله بمقدّماتها؛ إضافة إلى ذلك، كان المسلمون المخلصون مستعدّين لحمل هذه القضية إلى الناس بالعموم. نظّم الأخوان محمد علي [جوهر] وشوكت علي حركة شعبية نشطة مدعومة من العلماء [عُرفت باسم حركة الخلافة]، والتي التفّت على رابطة مسلمي عموم الهند، التي كانت تشكّل منظّمة المسلمين الأثرياء الذين ظلّوا راغبين في التعاون مع البريطانيين. كانت كرامة المسلمين على المحكّ في التعامل مع الأتراك المهزومين، بل إنّ القرويين قد تأثّروا بما حدث، من دون أن يكونوا على دراية بهذه المطالب (وربما من دون أن يكونوا قد سمعوا ببلد اسمه تركيا من الأساس).

بناء على ذلك، في ١٩٢٠ قام المؤتمر الوطني الهندي بدمج المطلبين معاً: على البريطانيين أن يمنحوا الهنود حقّ حكم أنفسهم، وأن يُقدّموا معاهدة سلام كريمة لتركيا العثمانية. وسّع غاندي نطاق التجارب التي أجراها بنجاح في جنوب إفريقيا، ونظّم هو ورجاله حملة ضخمة في عموم الهند لرفض التعاون مع السلطات البريطانية ما دامت رافضة للإصغاء للمطالب العادلة التي صاغها المؤتمر. شملت الحملةُ المطالبةُ بحكم الذات العديدَ من التدابير، مثل رفض دفع الضرائب، ومقاطعة السلع البريطانية المستوردة لمصلحة السلع المنتجة في الهند (وذلك تبعاً لاهتمام غاندي بالاقتصاد القروي، وغزل الصوف اليدوي في القرى)، ورفض طاعة أي إجراءات تُتخذ لقمع هذه الحركة. كان من المستحيل تدشين مثل هذا الفعل العمومي من داخل حركة الخلافة، ولكنّ معظم المسلمين من الطبقات الدنيا

كانوا قد وصلوا إلى شفير اليأس مع تفاقم الفقر الذي فرضته الحرب، وكانوا مستعدين للمشاركة بأقصى ما يستطيعون في حملة المؤتمر لحكم الذات.

كانت الحماسة لهذه الحملة شاملة في كلّ مكان إلا بين العائلات الثرية. وجد رجال مثل محمد علي وغاندي طرائق للوصول، لا إلى سكان المدن فقط، بل إلى الفلاحين أيضاً، ومنحهم شيئاً من التدريب على النظام والانضباط، ليكونوا مستعدين لتحمّل الضرب أو الاعتقال من دون أن يستسلموا ومن دون أن يخرجوا عن طورهم في ممارسات عنفيّة مدمّرة (وغير مفيدة في ظل هذه الظروف). كانت الحماسة مُعدية. وصل العديد من الفلاحين المسلمين في شمال غرب الهند إلى خلاصةٍ مفادها أنّهم ما داموا يرفضون التعاون مع الحكم الكافر الظالم، فإنّ المسار الأسلم والأفضل هو الهجرة (كما أكّد العديد من الفقهاء على مر القرون) إلى بلاد يُمكنهم فيها أن يمارسوا شعائر الإسلام في ظلّ حكم مسلم. كانت أقرب البلاد إليهم هي أفغانستان. غير أنّ الحكومة الأفغانية بطبيعة الحال قد صدّتهم عندما وصلوا إلى الحدود، فمات منهم الآلاف. في الساحل الجنوبي الغربي، قرّر الفلاحون المسلمون في كيرلام، المعروفون بمسلمي مابيلا ـ وهم مجتمع فقير للغاية وساخط على حاله ـ إقامة خلافة مسلمة حيث هم، وطرد سادة الأراضي الهندوس. تمّ صدّ هذا التهديد للمصالح الراسخة بالدم من قِبل الجيش البريطاني. أما الجسم الأكبر من حركة حكم الذات فقد ظلّت سلميّة في ممارساتها، مع تزايد الأمل بالنجاح، وصولاً إلى بدايات عام ١٩٢٢. ثمّ بدأ العنف يندلع حتى في النشاطات التي يُنظّمها المؤتمر. كانت الحالات معزولة، ولكنّ غاندي كان يرى بأنّها كافية لتُظهر بأنّ الهنود ليسوا مستعدين بعد لحكم أنفسهم بالعدل والانضباط. كان لا بدّ من المزيد من السنوات من الانضباط والإعداد. ودون أن ينتظر انتشار العنف واتخاذ الجيش البريطاني للمبادرة في هذا الصدد، نادى بإيقاف الحركة وسط ذهول الجميع الذين أطاعوه على الرغم من ذلك.

.انتهى الكفاح من أجل الخلافة ـ الذي كان مسعى غير واقعيّ منذ البداية ـ في نفس الوقت الذي انتهت به حركة حكم الذات. عندما خلع الأتراك سلطانهم، لم يعد هناك الكثير مما يمكن للهنود أن يطالبوا به. انفتح الآن طورٌ جديد من العمل، أقلّ إثارةً ومشهديّة، ولكنّه أكثر عمقاً وأساسيّة.

عمل غاندي ومن معه على تدريب الهنود على الحرية الحقة عبر قيادته إياهم لتصحيح الأخطاء في طرائق عيشهم، التي لم تكن تعتمد على البريطانيين وحدهم، بل على أنفسهم بالدرجة الأولى.

عند الهندوس، كان الاهتمام منصبّاً على إزالة مبدأ المنبوذية، أي الفصل الصارم بين الطبقات الاجتماعية (مثل الدبّاغين والكنّاسين)، وهي الطبقات التي كانت مجبرة على تحمّل الإهانة والبقاء في وضعية مهينة بين الآخرين. استعمل المنبوذون تكنيكات قوّة الحقّ، بصبر ومثابرة بطوليين، لإجبار الطبقات الهندوسية العليا على مواجهة حقيقة تعاملهم الظالم البشع، ولتغيير أسلوبهم في النهاية. ولكنّ اهتمامات غاندي كانت أوسع من ذلك: فكان يتحرّك بدأب بين القرى، بزيّه البسيط الذي يشبه زيّ الفلاحين، ويدعو الناس إلى طريقة جديدة في الحياة. كان غاندي قد كسب في وقت مبكّر ثقة جموع الهنود بوصفه قديساً. أما الآن فقد بدأ بتعليمهم فضائل النظافة: فكان يؤنّب القرى التي تترك القمامة مهملة وغيرها من الأشياء القبيحة (وهي كثيرة في حياة القرى)، وكان يشجّعهم على الاستفادة من أوقات فراغهم لحياكة ملابسهم بأنفسهم، كما ساعدهم على تعلّم العمليات التي تراجع حضورها منذ دخول ماكينات الإنتاج من الغرب الحديث، كما شجعهم على زراعة ما يحتاجونه من الخضراوات لتوفير غذائهم بأنفسهم. طوّر الغانديون خلال العقود التالية العديد من البرامج على هذه الشاكلة، وركّزوا في النهاية على إيجاد أنواع عمليّة من التعليم «الأساسي»، المعتمد جزئياً على تعاليم [الفيلسوف الأمريكي جون] ديوي، بعد تبيئتها بما يناسب احتياجات القرى الهندية؛ فقد انتبه إلى أنّ التعليم التقليدي الذي يتوخّى محو الأمية كان عقيم المردود (إذ لم يكن لدى الفلاح فرصة للاستفادة مما تعلّمه، فكان ينسى لاحقاً كلّ ما تعلّمه). اقترح الغانديون أن يعلّموا شبان القرى الاعتماد الكامل على النفس، فعلّموهم بأن ينتجوا غذاءهم بأنفسهم، وأن يحيكوا ملابسهم بأنفسهم، بل وأن يبنوا مدارسهم بأنفسهم، لكي يشعروا بأنّهم مستقلون تماماً إذا ما تُركوا لمواردهم الخاصة من دون معونة؛ ودعَوهم فوق ذلك إلى تعليم كلّ ما يتعلّمونه لبقية سكان القرية من الكبار والصغار.

كانت مسيرة تطوّر مشروع الغانديين بطيئة، وكثيراً ما قاطعتها الحملات المتجدّدة المطالبة بالاستقلال السياسي والاستكشاف الدائم لطرائق جديدة

لحلّ المشكلات القديمة المعقّدة، التي تكشّفت عنها الحياة الهندية رويداً. على المستوى الفكري، أثبت **العالِم** المسلم أبو الكلام آزاد أنّه أحد أبرز القيادات وأهمّها. وقد ترأس المؤتمر الوطني لبعض الوقت، وصاغ للمسلمين نظريّة للاستقلال والتعاون بين المسلمين والهندوس لبناء دولة عادلة وحرة للهنود. كانت رسالة القرآن عنده رسالة عالميّة تدعو إلى الاستقامة، إذ لا تتلخص مهمة المسلم عنده في حكم الآخرين، وإنّما في أن يظلّ المسلمون قوّة فاعلة تدفع ضمن أيّ وضعية اجتماعيّة نحو مزيد من العدالة ونحو تحقيق الكرامة الإنسانية؛ على المسلمين إذاً أن يكونوا في مقدّمة أيّ حركة تدعو إلى جلب الحرية والعدل للمسلمين ولإخوانهم الهنود. على المستوى العملي، كرّس محمد علي [جوهر] نفسه (بعد انهيار حركة الخلافة) لمدرسة جديدة تأسست غير بعيدٍ عن دلهي، تفرّعت عن كليّة عليكرة المحافظة: وهي **الجامعة الملّية**، التي تدرّب فيها قادة المسلمين القوميون على أسس فكريّة قريبة من خطّ غاندي.

ظهر التعبير العملي الأكمل لدعوة غاندي بين القبائل الأفغانية على الحدود الشمالية الغربية للإمبراطورية الهندية تحت قيادة عبد الغفار خان. كان رجال القبائل هؤلاء معروفين بغاراتهم وروحهم الحربية (وغالباً ما كانوا من الفلاحين لا من سكان المدن)، وقد قبلوا الآن بنشاط البرنامج العام للإصلاح الاجتماعي الذاتي. توقّفت مناوشاتهم وغاراتهم، وفرض عبد الغفار خان شيئاً من الانضباط بينهم باسم حركة «خُدّام الله» (بالفارسية: خدايي خدمتگار، وتمّ تشجيع بناء المدارس بينهم. عندما انطلقت الحملات القومية المطالبة بالاستقلال، أسهم خدام الله إسهاماً كبيراً فيها. وقد ظلّوا طوال الوقت منضبطين بالعمل السلمي غير العنيف؛ أصبحت دعوة القرآن للصفح بدلاً من الانتقام هي الأساس للتأويل الإسلامي لأفكار غاندي. وقد سُمح للهندوس أن يشاركوا في مناطقهم معهم ما داموا يقبلون بذات المبادئ ويخضعون لذات الانضباط حتى لو لم يدخلوا في الإسلام. أسهم الغياب النسبي لوجود فوارق طبقية حادّة في جعل الحركة مقبولة بالعموم؛ إذ إنّ تطبيقها تطبيقاً عادلاً وشاملاً لن يخرّب إلا عدداً قليلاً من المصالح الراسخة (وذلك على خلاف معظم بقيّة مناطق الهند). وهكذا، تمّت إزالة حاجز كبير واجهه الغانديون في أمكنة أخرى، وأمكن تفعيل بعض الجوانب الحسنة من

الحداثة من دون كثير معوقات. بعد عدّة عقود، كانت النتائج الصلبة لذلك ملحوظة في كلّ المنطقة من خلال زيادة الازدهار واستقرار الانضباط الاجتماعي، والاستعداد لحكم الذات حكماً مسؤولاً.

النزعة الجماعوية

لم يكن جميع المسلمين بالطبع قانعين بالنزعة القومية ذات الطابع الكوني. كان ثمّة عدد من المثاليين ـ الذين لم يعودوا من الأرستقراطيين الذين ورثوا السيادة المغولية، إذ أصبح هؤلاء مؤيدين للبريطانيين ـ الذين ظلّوا متعلّقين بأمل إقامة حكم مسلم في الهند. كان [العلامة عناية الله خان] مشرقي يبدو متوافقاً في الظاهر مع البريطانيين في أنّ جموع الهنود بحاجة إلى قومٍ من بينهم يسودونهم ويحكمونهم، ويبدو أنّه كان مقتنعاً بأنّ هؤلاء القوم يجب أن يكونوا هم المسلمين بعد أن ينبعثوا من جديد. وهكذا أخذ بتنظيم عدد كبير من أفراد البرجوازية الصغيرة في قوّات أسماها «الخاسكار»، والتي كرّست نفسها للتدريب شبه العسكري وللعمل في حالات الطوارئ الاجتماعية. ومثل ظاهرة المهديين المُحدثين، أصرّ على أنّ أتباعه هم وحدهم المسلمون بحقّ، والذين لا يقوم إسلامهم على الطرائق التقليدية المشتركة (التي اعتبرها فاسدةً) ولا على تعاليم العلماء (الذين كثيراً ما هاجمهم)، وإنّما على المهمة السياسية ـ الاجتماعية للقرآن وللخلافة الأولى الفاتحة. كانت دعوته طهرانية، وكان ينادي مثل الغانديين بالكفاءة والانضباط. وقد قبِل هو أيضاً بأن يكون له أتباع من غير المسلمين ما داموا موحّدين، ولكنّ قواته من الخاسكار (الذين تعهّدوا بطاعة أوامره طاعة عمياء) كانوا يقفون باستعداد لتشكيل قوّة قادرة على أداء المهامّ اللازمة لإعادة تأسيس النظام على أساس قاعدة إسلامية، ما إن يتمّ إخراج البريطانيين من الهند بأيّ طريقة يحدث بها ذلك. عندما بدأ إرسال الخاسكار للتدخّل في الحالات المتوتّرة كنوع من التدريب، شعر البريطانيون أنّ عليهم لزاماً أن يقمعوهم.

كان يُمكن للنزعة القوميّة عند المسلمين الهنود أن تقوم على أساس يشمل كافة أراضي الهند، إما بأن تقوم على التعاون مع الملل الأخرى على أساس المطلب الإسلامي بالعدالة الشاملة، وإما بأن تقوم على تنافس ضمنيّ

مع الملل الأخرى للهيمنة على أساس القول بأحقّية الإسلام بحمل أسس النظام الاجتماعي المتفوّق الماثل في صميم معتقده. لطالما كان الخيار الأوّل هو الخيار الرائج بين الجماهير، الذين اتّبعوا المؤتمر الوطني واحترموا غاندي والغانديين وإن لم يقبلوا بمطالبهم دوماً. أما الخيار الثاني فقد كانت جاذبيّته محدودة للغاية. ولكنّ الحماسة المبكّرة التي ظهرت لذلك في السنوات الأولى بعد الحرب، والتي انتعشت مزيد انتعاش إبان حملة العصيان المدني في بداية الثلاثينيات قد بدأت تتراجع وتغيب. لقد أدّى فشل المحاولة الثانية للحركة القومية التي يقودها غاندي في كسب الاستقلال إلى إحباط الكثيرين. عانت الهند من تداعيات الكساد العظيم في الثلاثينيات، وتضاءلت الآمال العامة لصالح المظالم المباشرة والضاغطة. كان غاندي مهتمّاً فوق كلّ شيء بالتطهير الأخلاقي للهند، الذي يُمثّل الكفاح من أجل الاستقلال إحدى وسائله. ركّز غاندي على اللاعنف، وعلى الإنتاج الصناعي في أكواخ القرى، وعلى إزالة الحواجز بين الطبقات. بالنسبة إلى الكثيرين، كان هذا التطهير يبدو هدفاً بعيداً، خاصّة عندما يُعبّر عنه من خلال مصطلحات هندوسية. بدأ المسلمون الحضريون بالتفكير في نوع ثالث من النزعة القومية، قوميّة تكون متجهة في آن معاً إلى الهند، بوصفها وحدة جغرافيّة، وإلى إحدى الشرائح السكانية فيها، والتي لا تتحدّد في رقعة جغرافيّة مخصوصة منها. فقد بدؤوا ينظرون إلى أنفسهم بوصفهم مسلمين قبل كلّ شيء، وسعوا إلى رفع مكانة المسلمين وزيادة مكتسباتهم ضمن الإطار الهندي العام، سواء أكان هذا الإطار خاضعاً للحكم البريطاني أم كان مستقلاً. إنّ هذه النزعة للتفكير من خلال منظور المجتمع الملّي ضمن بلد معيّن، بدلاً من التفكير في الأمّة القائمة فيه ككل، هي ما أطلق عليه «النزعة الجماعوية».

اتخذت النزعة الجماعوية أشكالاً مختلفة. بصورتها المعتدلة، اتخذت شكل إقامة تنظيمات مستقلة للمسلمين، تعمل جنباً إلى جنب مع المؤتمر الوطني لتحقيق نفس الغايات والأهداف أو قريباً منها. فقد نادى حزب **الأحرار**، وهو حزب للطبقة الوسطى في البنجاب، بدولة هندية مستقلة ديمقراطية واشتراكية، وعملوا بالتعاون مع المؤتمر (ومن دون أن يضطروا إلى عمل مساومات بين الرؤى المختلفة كما فعل المؤتمر)، وظلّوا يعملون

دوماً بوصفهم مسلمين على أساس الأوامر القرآنية. ولكنّ معظم هذه المجموعات المسلمة كانت تميل إلى أن تكون أكثر اهتماماً بالقضايا المتعلّقة بمصالح المسلمين دون غيرهم؛ فقد شجّعت المسلمين على التفكير في أنفسهم بوصفهم مسلمين، بدلاً من كونهم هنوداً أو بنجابيين أو بنغاليين، أو حتّى بوصفهم عمّالاً أو أصحاب محالّ تجارية أو فلاحين، يشتركون في مصالح واحدة مع غيرهم من العمّال والفلاحين وأصحاب المحالّ التجارية. كانت أكثر هذه التنظيمات الجماعوية المسلمة دواماً هي رابطة مسلمي عموم الهند، التي كانت تمثّل الميسورين ومالكي الأراضي. وكانت مطالبتها بالاستقلال الهندي ضعيفةً، ولكنّها كانت تؤكّد على أن يحظى المسلمون بضمانات خاصة مهما حدث.

لم تنظر هذه النزعة الجماعوية إلى المجتمع المسلم بكامله الممتدّ حول العالم؛ بل حدّدت نفسها بحدود الهند. كان الشعور المشترك الذي قامت عليه بالأساس شعوراً بالتراث التيموري ـ الهندي المشترك. وقد مجّد المتطرّفون من قادتها أيام الإمبراطورية التيمورية، واعتبروا أنّ الأردية هي الرافعة المخصوصة لثقافتها (على الرغم من أنّ معظم مسلمي الهند لم يكونوا يتحدثون الأردية) لأنّها تمثّل هذه الثقافة في آخر أطوارها. ولكن بدلاً من المحاولة الصريحة لاستعادة الحكم الإسلامي للأزمنة التيمورية، حاولت النزعة الجماعوية وأصحابها أن يُميّزوا المسلمين الهنود بوصفهم أمّة قائمة بنفسها؛ فقد تحدّثوا عن الهند بوصفها تحوي أمّتين في نفس المكان: الأمة الهندوسية (التي حاولوا أن يجعلوا السيخ والبارسيين والمسيحيين جزءاً منها)، والأمة المسلمة؛ ولكلّ أمّة منهما هياكلها الثقافية والاجتماعية. وبالتالي، فقد طالبوا بأن تكون هناك بنيتان سياسيّتان متوازيتان قدر الإمكان، لتعبّرا عن هاتين البنيتين الاجتماعيّتين المختلفتين.

كان هذا التوجّه يسير إلى العكس تماماً من الأهداف الرئيسة لأي نزعة قومية: إزالة الفروقات المخصوصة والامتيازات داخل أيّ بلد، بهدف السماح للمؤسسات الجديدة والحديثة أن تُبنى على أساس أكثر اتساعاً ولاشخصيّةً. ولكنّها عبّرت في هذه الوضعيّة التي يشكّل المسلمون فيها أقلّية لا تستطيع حكم الأكثريّة عن المطلب المستمرّ، بأن يشكّل الإسلام مجتمعاً كاملاً بنفسه (وقد حظيت بشعبية كبرى في حوض الغانج، حيث كان للمسلمين ـ وإن كانوا

أقليّة ـ مراكز ثقافية كبرى بالأردية؛ أما في المناطق ذات الأغلبية المسلمة، فقد كانت الحركة أقلّ جاذبيّة). كان لمبدأ الحركة جاذبية هائلة كامنة، بقدر ما يمتلك المسلمون وعياً بأنفسهم كمجتمع. ويبدو أنّها قدّمت طريقة للحفاظ على الرؤية التاريخية للمسلمين سليمةً في زمن القوميّة الوطنية، من دون أن تندمج في الحركة القوميّة العامة (سواء أكانت في طليعتها أم لا!) التي ستتخذ بالضرورة طابعاً هندوسياً، بقصد أو من دون قصد.

ظلّت النزعة الجماعوية على يد رابطة مسلمي عموم الهند وسيلة لإبطاء التغيير الخطر. بادئ الأمر، طالبت رابطة عموم مسلمي الهند بسياسة انتخابية جماعية: يجب أن يصوّت المسلمون والهندوس لقوائم منفصلة من المرشّحين بدلاً من أن يصوّتوا لقوائم مشتركة؛ أي إنّ على المسلمين أن يخاطبوا الناخبين المسلمين فقط، وأن يخاطب الهندوس ناخبيهم فقط. كانت هذه السياسة مصمّمة بالضبط لإجبار المرشّحين على دعم كلّ ما من شأنه أن يربط المسلمين سويّة بوصفهم مسلمين، أي كلّ ما من شأنه أن يمايزهم عن الهندوس، في حين أنّ من شأن التصويت لقوائم مشتركة أن يجبرهم على محاولة إرضاء الناخبين المسلمين والهندوس معاً، وبالتالي البحث عما يُمكن أن يجمعهم سويّة. كان التصويت الجماعي سيُسعد أصحاب النزعة الجماعوية وحدهم، الذين يخشون التغيّر الاجتماعي في أشكاله كافّة، والذين كانوا مهتمين بالأساس بالحفاظ على امتيازات المجموعات المختلفة: حزب مهاسبها الهندوسي (أقوى الأحزاب الهندوسية الجماعوية) من جهة، وفي مقابله رابطة عموم مسلمي الهند من جهة أخرى. لم يكن من الممكن للمؤتمر الوطني الهندي، الذي يعتمد على مبدأ وحدة المسلمين والهندوس ويتطلّع لإحداث حالة من التقدّم الواسع، التي يشترط تحققها هذه الوحدةَ، لم يكن ليقبل ذلك من دون أن يقوّض مستقبله ومستقبل التناغم الهندي بالعموم. حتى نهاية الثلاثينيات، ظلّت رابطة مسلمي عموم الهند تمثّل أقليّة بين المسلمين، مثلما كان حزب المهاسبها يُمثّل أقليّة من الهندوس.

أحلام إقبال

نشأ محمد إقبال (١٨٧٦ ـ ١٩٣٨) في أسرة مسلمة صالحة من لاهور،

ونهل في شبابه من مشارب الإسلام التقليدي، وعبّ من ينابيع النظر الصوفي والشعر الصوفي الذي عشقه. سرعان ما بات إقبال شاعراً موهوباً بالأردية. ثمّ إنّه تعرّض بتأثير من أفكار أحمد خان للتعليم الإنكليزي. في عام ١٩٠٥، ذهب إلى إنكلترا، حيث حصل على شهادة الدكتوراه في الفلسفة. وفي عام ١٩٠٨ نشر دراسة مهمّة **[تطوّر الميتافزيقا في بلاد فارس]** حول بعض فلاسفة الصوفية المسلمين؛ كان من الواضح بأنّ أفكار هؤلاء الفلاسفة لا تزال تمثّل شيئاً مهماً عنده: على وجه الخصوص، كان إقبال معجباً بنظام بهاء الله، تلميذ **الباب**، والذي أسّس نظامه على أفكار الملا صدرا. إنّ وصفه لأفكار بهاء الله يبدو أشبه بمقدّمة لأفكاره المتأخّرة هو [أي أفكار إقبال]. غير أنّ ذهنه الفلسفيّ قد تأثّر أيضاً، وبدرجة لا تقلّ عما سبق، بما راج في أوروبا من الفلسفات الرومانسية وما بعد الرومانسية: برجسون ونيتشه ووايتهيد والمثاليون الإنكليز والجدالات التي دارت حولهم. وعلى أساس أفكار هؤلاء الفلاسفة المحدثين قام بشرح أفكار الفلاسفة المسلمين القدماء.

عندما عاد إلى الهند، شرع بممارسة المحاماة وبتدريس الفلسفة لبعض الوقت. ولكنّه أخذ يزداد استياءً مما يسود الإسلام الهنديّ من نفاق وجبن وضعفٍ في الكفاءة، حتى إنه تخلّى عن منصبه الرسميّ، بل وعزف لبعض الوقت عن كتابة الشعر. في تلك الأثناء، بدأ يصوغ جوابه عن تدهور حال قومه، جزئياً من خلال التحليل الفلسفي، وجزئياً من خلال الإلهام الشعري.

كان إقبال مشغولاً بسؤال الفلسفة الأخلاقيّة: ما هي الحياة الجديرة بالعيش؟ وللإجابة عن مثل هذا السؤال كان عليه أن يطوّر بعض الخلاصات حول ما هي الحياة بحدّ ذاتها: أي أن يطوّر نظاماً أنطولوجياً. سلّم إقبال، كما فعل مُعظم المحدثين، بالأهميّة الفائقة لفكرة التطوّر evolution، إذ تمتلك الحياة في الأزمنة المتأخّرة خصائص وسمات لم تكن تمتلكها في الماضي. في الوقت نفسه، اعترف إقبال بمعيّة بعض المُحدثين بالقيمة النفيسة للشخصية الفردية المتنوّعة تنوّعاً لا نهائياً. تبعاً لذلك، لا يُمكن اختزال الحياة إلى نظام مغلق، ثابتٍ في خصائصه الطبيعية، على غرار ما قام به الفلاسفة في العصور الوسطى. إنّ الوضع الإنسانيّ الصحيح في الكون يستنفد جميع التحليلات التي تسعى لموضعته ضمن لحظة زمنية أو ضمن

مجموعة محدّدة من القيم. غير أنّ «إقبال» لم يكن مستعدّاً للقبول بما قد يترتب على ذلك من القول بالنسبية: أي القول بأنّ الكون ما هو إلا خليط من الأحداث الفوضوية، وأنّ كلّ نظام نلحظه فيه ما هو إلا وسيلة عمليّة تسمح لنا بالتحكم بالأحداث وتطويعها بما يُناسب أغراضنا التي نسعى إليها؛ والقول بأنّ أغراضنا وآمالنا بدورها لا يُمكن أن يُحكم عليها بمعيار خارجيّ عن الأهداف التي يصوغها المرء ويُدركها، بحكم ما تلقاه من تدريب أو ما انطبع فيه من اهتمام أصلي. كان إقبال مقتنعاً أنّ بعض الأهداف أفضل في ذاتها من بعض الأهداف الأخرى، وأنّ تدهور حال المسلمين في الهند سيئ، لا لأنّه غير مناسب أو كريه جمالياً فقط، بل أيضاً لأنّه ينتهك المقتضيات الكونية الأبدية.

كان إقبال مقتنعاً أنّ الحلّ يكمن تحديداً في الإمكانات اللانهائيّة للذات الفرديّة الكلّية. فالحلّ لا يكمن في أيّ قيمة يُمكن إدراكها، وإنّما في فرادة الذات نفسها. إنّ الكون بأكمله يُتراءى في كلّيته كفرادة مطلقة: إنه يعبّر عن فرديّة الذات المطلقة الفريدة، التي يُعرّفها الإسلام بأنّها «الله». إنّ مهمّة كلّ فردٍ محدود وكلّ إنسان هي أن يتشبّه بالله أكثر فأكثر: أن يغدو أكثر فرادةً، وأكثر إبداعية بالتالي. إنّ الزمن والتطوّر ليسا عمليةً آليةً تتتالى فيها الأنّات وتتعاقب فيها النقاط، وإنّما هما تكشّفٌ مستمرّ للقوة المبدعة للذات الفردية؛ فما الزمن إلا أداة أو تعبير عن الفرد الذي يتجاوزه ويتعالى عليه؛ ومن ثمّ فإنّ الجدّة والاختلاف ليسا فقط فرصة للنظر إلى القديم بوصفه فاقداً للمعنى، بل أيضاً لرؤية الإمكانات الكونية وهي تتحقّق. إنّ التاريخ، بل والتقدّم التاريخي إذاً، هما حقل للإبداع الفردي (وجزء مهم وأصيل من التطوّر الكوني)، ولا بدّ بالتالي أن يكونا مركز الاهتمام الأخلاقي، فالتاريخ هو المحكّ النهائي الذي يختبر الصلاحية الأخلاقية.

إنّ الإسلام، بوصفه أكثر الديانات تركيزاً على التاريخ، قادرٌ على ملء هذه الحاجة لوضع أساس تاريخيّ للحياة الأخلاقية. ولكنّ الإسلام الذي يُمكن أن يقوم بهذا الدور لا بدّ أن يكون إسلام النظام الاجتماعي والفعل السياسي، أي إسلام الشريعة والغزاة الكبار. لقد رأى إقبال في هذا النوع من الإسلام مجالاً للفعل الحركي/الديناميكي والمسؤول، والمبدع من دون أن ينفصل عن المنظور الكوني والمرجعية الكونية. ثار إقبال على حالة

السلبية المناقضة للإسلام وعلى نزعات إماتة الذات وطمسها، التي رأها جزءاً مما أسماه التصوف «الفارسي» (الأمر الذي يتوافق مع ما ساد في القرن التاسع عشر من رفض التديّن الصوفي والثقافة الفارسية بوصفهما جزءاً من الانحطاط). غير أنّ رؤيته قد استفادت من طرائق فهم الإسلام التي أرساها الصوفيّة؛ فقد كان إقبال مهتمّاً بالروح الجوّانية للوحي المحمّدي أكثر من اهتمامه بالتفاصيل الخارجيّة له؛ إضافة إلى ذلك، كان ينظر إلى الأفراد الاستثنائيين بوصفهم تجسيداً لهذه الروح في حيواتهم الخاصة، وفي حياة المجتمع بالعموم. وعندما عمل إقبال على تدعيم حججه من التقليد الإسلامي، كانت معظم اقتباساته من كتّاب الصوفية.

نظر إقبال إلى الإسلام بوصفه تحقيقاً لحاجتين اجتماعيّتين اثنتين. فمن جهة؟ يُقدّم الإسلام استمرارية في الحياة الاجتماعيّة من خلال الشريعة ومن خلال شبكة واسعة من أساليب العيش الراسخة شعبياً التي تتضمنها الشريعة، فهو ليس عرضة لأيّ تغيّر اعتباطيّ من قِبل شخص متنفّذ أو مجموعة. تُقدّم هذه الاستمراريّة معايير راسخة وطويلة الأمد بإمكان كلّ فرد أن يقيس نفسه بناء عليها، وتوفّر سياقاً موثوقاً يُمكن للبشر أن يُشاركوا في كشف مضامينه. في الوقت نفسه، يجسّد الإسلام مبدأ التطوّر. فالشريعة وإن كانت ثابتة، ليست جامدة/ ستاتيكية من حيث المبدأ؛ ففي داخلها من الأدوات ما يجعلها قادرة على تلبية الحاجات الجديدة التي تطرأ من خلال إبداع الأفراد أو تطوّر المجتمع. أكّد إقبال (مستعيناً بمن سبقوه) أنّ الاجتهاد يجب أن يظلّ مفتوحاً، وأنّ القرآن يطلب من الفرد أن يظلّ في رحلة من البحث والتجريب. وحاول أن يُظهر في الواقع أنّ الإسلام هو الذي أصّل للروح التجريبية ومنهجها البحثي الاستقرائي، الذي اعتبره مفتاح التقدّم التاريخي الواعي والممنهج.

نظر إقبال إلى الإسلام بوصفه في مركز التاريخ العالمي. ففي الأزمنة ما قبل الإسلامية، كان الفكر والمجتمع البشري يتقدّمان بخطا ثابتة وإن كانت تأتي اتفاقاً دون تنظيم؛ ولكن، ما بين عصور العبادات القَبَلية والسحرية القديمة وصولاً إلى عصر صعود الأديان الملية التاريخيّة مثل الهندوسية والمسيحيّة، كانت عقول البشر تعتمد على تدخّل عمليّة مخصوصة (وإن لم تكن عقلانية كلها)، وهو الوحي الذي يظهر في العبقريات النبوية للأشخاص الذين يعرفون أكثر مما يفهمون، والذين ينادون بحقائق أعلى من قدرتهم على

البرهنة عليها. كانت أعظم إنجازات الفكر الإنساني لذلك الزمن، أي الفلسفة الإغريقية الكلاسيكية، لا تزال تعكس محدوديّة الأذهان التي لم تتحرّر كليّة من أغلال الماضي البدائي. إنّ الفكر الإغريقي الكلاسيكي، كما رأى إقبال، ظلّ فكراً استنباطياً بالأساس، مرتبطاً بالتجريدات التي لم تكن في الواقع إلا صوراً من الأساطير جرت عقلنتها؛ فلم يكن العقل قد تحرّر ولم تكن مدارك الوعي قد اكتسبت طاقتها الكاملة لاستكشاف الوقائع التجريبية.

إنّ الوحي المحمّدي هو خاتمة الوحي وهو أكمل أشكاله، بالأخص من جهة أنّه جلب إلى البشرية المبادئ التي تغنيها مستقبلاً عن الوحي. فمع الإسلام، بتوحيده المطلق وبراغماتيّته الحيوية، جاء التحرّر الكامل من جميع الأساطير، وتمّ توجيه البشر إلى البحث التجريبي غير المنحاز. في الظروف الإنسانية البدائية، لم يكن من الممكن تحقيق هذه الرؤية التحريرية إلا على أساس نبويّ؛ ولكن، ما إن تحقق ذلك حتى انتفت الحاجة إلى أشكال الإدراك فوق العقلانية؛ إذ أصبح العلم التجريبي الاستقرائي كافياً لتقدّم الإنسان. حاول إقبال أن يظهر وجود هذه الإنجازات الفكرية في توجيهات القرآن، ثمّ في المقالات المختلفة عن العلوم التجريبية والميتافيزيقا غير الأرسطية، التي تواردت غير مرّة بين المفكّرين المسلمين في العصور الوسطى. ولما أخذ بالحكم الغربي الحديث القائل بأنّ الحاضرة المسيحية الغربية قد تعلّمت من المسلمين العلوم التجريبية في مقابل العلوم النظرية والتخمينية، قام إقبال بعزو التفتّح السريع لعلوم عصر النهضة والعلوم الغربية الحديثة إلى تطبيق هذه المبادئ الإسلامية. ولكنّ الغرب الحديث قد أخذ هذه المبادئ التحّررية، أي مبادئ التغيّر والتطوّر، من دون أن يوازنها مع مبدأ لا يقلّ أهميّة، وهو مبدأ الاستمراريّة الذي قدّمه الإسلام أيضاً. نتيجة لذلك، كان التطوّر الغربي الحديث سريعاً، ولكنّه تطوّر غير متوازن وفاسد أخلاقيّاً، ومآله النهائيّ هو الانهيار.

في تلك الأثناء، ظلّ الإسلام متصلاً بالوحي المحمّدي بشقّيه: فبدأ بهضم المبادئ التحرّرية للتطوّر ببطء ومع شيء من التردّد (وهي المبادئ التي ذهبت شوطاً بعيداً في الغرب الحديث)، ولكنّه حافظ أيضاً على استمرارية المجتمع الذي تأسّس على الإدراك الاجتماعي لمحمد، والذي حفظ الحريّة

من أن تتحوّل إلى إباحيّة وترخّصٍ مفتوحين. في الغرب الحديث، تمّ توثين النزعة الفردية وتمّ السعي لتحقيقها من دون اعتبار لكونها معتمدةً على الفرد المطلق، أي الله؛ ولهذا فإنّها ضلّت طريقها. أما في الإسلام، إذا ما عاد المسلمون إلى إحياء تراثهم، فسيظهر نوع أحقّ من الفردانية المتحقّقة بالحريّة دون الإباحية. حتى في الزمن الحاضر، فإنّ على المسلمين أن يحملوا مهمّة كبرى تتمثّل في الشهادة على الوحدة المطلقة لله وما تتضمّنه من حريّة الفكر الإنساني والتوجيه الأخلاقي للعبقرية الفردية. إنّ أوروبا مصمّمة على تدمير نفسها بنزعتها المادية. وسيكون الإسلام جاهزاً لقيادة البشرية المعذّبة في طريق أكثر حصافة وأمناً، طريق يتقدّم نحو تحقيق كمال التفرّد الإنساني.

يتطلّب هذا الدور التاريخي كما نادى التصوف من قبل دوراً إبداعياً مخصوصاً تحمله نخبة روحيّة. إنّ الفرد الاستثنائي هو المستفيد الأكبر من مبدأ التطوّر والحرية في الإسلام؛ فالتاريخ يتحرّك من خلال الأفراد، ومن خلالهم تتجلّى الفرادنية الكبرى وتظهر تنويعاتها، ومن خلالهم تحقّق الإمكانات الكبرى لله. إنّ هؤلاء الأفراد هم من يسلكون الطريق المفضي إلى ما سماه نيتشه الإنسان الأعلى (السوبر مان)، وما أسماه إقبال تبعاً للمصطلحات الصوفية الكلاسيكية، الإنسان الكامل، الذي يُمثّل غاية الخلق، بل وعلّة وجوده. ومثلما كانت عليه الحال في التصوف، فعلى الرغم من أنّ هذا الفرد قد يرى ما وراء الشكل الحاليّ من الشريعة المقرّرة ويتطلّع إلى مستقبل ممكن آخر لها، وإلى أشكال اجتماعيّة أفضل، فإنّه ملزم بحمل الشريعة بصورتها الحالية لصالح الحفاظ على التماسك الاجتماعي؛ إذ من غير المتوقّع أن تفهم العامّة هذه الحقائق الرفيعة. في النهاية، يجب على جميع البشريّة أن تقترب أكثر فأكثر من الفرادة الفرديّة المُثلى، وبالتالي من الله؛ ذلك أنّ غاية الإبداع الإلهيّ يتحقّق في هؤلاء الأفراد الذين يقتربون من هذا المثال. وكما هي الحال عند الصوفيّة، فإنّ «إقبال» كان يرى بأنّ محمّداً هو النموذج الأصلي للإنسان الكامل المطلق، بكلّيته وعقلانيّته.

لقد نجح نظام إقبال ـ الذي عبّر عنه في نثره القويّ وشعره الأشدّ غموضاً ـ في التأثير، ولكنّ ذلك تمّ على حساب الحيطة الفكرية. ففي تحليله لمرونة الشريعة، عزا إقبال إلى مبدأ الإجماع (مثلاً) دور التكيّف

الواعي والقصدي مع الظروف والآراء الجديدة، وهو دورٌ يختلف تمام الاختلاف عن الاستعمال الأصلي لمبدأ الإجماع عند الشافعي مثلاً. وبينما نجح إقبال في إبراز مبدأ التطوّر والحركة، فإنّه فشل في إظهار كيفيّة المحافظة على الاستمراريّة إذا ما تمّ التخلّي عن تحليل الشافعي. كثيراً ما كان تأويله للمفكّرين المسلمين في العصور الوسطى متكلّفاً بما يتوافق مع أهداف رؤيته، كما أنّ تصوّره لتطوّر أوروبا الحداثية كان تصوّراً سطحياً أحاديّ الجانب؛ فقد كان يرى بأنّ الإسلام يتميّز عن كلٍّ من الأنظمة الشبيهة بالهندوسية التي تحوز بمبدأ الاستمراريّة، وعن نظام الغرب الحديث الذي رفض قانون المسيحيّة بحكم ضعفها وقصورها الكبيرين، فبات يمتلك الآن مبدأ التطوّر فقط [من دون مبدأ الاستمراريّة]. غير أنّ «إقبال» لم يُقدّم أيّ دليل جدّي ليُظهر بأنّ الأنظمة القروسطية الأخرى مثل الهندوسيّة لا تمتلك مثل هذا المبدأ الداعي إلى التطوّر، أو أنّ الإسلام سيكون أقدر من المسيحيّة على البقاء في ظلّ الحداثة من دون أن يهدّد بذلك مبدأ استمراريّته، وهو ما تُسلّم به كتابات إقبال. على الرغم من ذلك، يقدّم نظام إقبال دفاعاً عن الإسلام أكثر تطوّراً ورقيّاً مما يجده المسلمون في الكتابات الغربية الحديثة من انتقاد الإسلام ودفاعٍ عن المسيحية؛ لا شكّ بأنّ تشويهه للتاريخ لم يكن أكثر فداحةً من التشويهات المبطّنة في المحاولات الغربيّة الحديثة التي تريد جعل المسيحيّة محوراً للتاريخ.

إنّ النتيجة الطبيعيّة لجمع إقبال بين روح النضال الحماسي وبين التحفّظ والاحتراز، وبين شعوره بالمصير النهائي للإسلام مع شعوره بالإشفاق تجاه شكل تجسّده المؤسساتي الحالي مهما كان ناقصاً وقاصراً، كان بهدف تبرير النزعة الجماعوية المسلمة وتسويغها. لم يعتقد إقبال بأنّ على المسلمين أن يحدّوا تطلّعاتهم السياسية أو الاجتماعيّة ضمن رقعة جغرافيّة محدّدة. إنّ المجتمع الإسلامي الذي كان مهتماً به هو مجتمع عالمي؛ فهو قلق على مصير المسلمين في فلسطين مثلما هو قلق تجاه مصيرهم في دلهي. ولعلّ ما يدلّ على روحه هذه هو أنّه كتب أهمّ أشعاره التي أراد فيها تقديم رسالته للمسلمين بالفارسية الشائعة في الحاضرة الإسلامية لا بالأردية المحلية. كان إقبال يُعارض أيّ نزعة قوميّة مطلقة تنحصر في أرض مخصوصة، بوصفها نزعة شقاقية للإسلام العالمي (على الرغم من أنّه تعاطف إلى حدٍّ ما مع

التأكيد القومي المحلي في المناطق التي يشكّل المسلمون فيها غالبية، إذا ما كان ذلك ضرورياً للتجدّد الاجتماعي). ولكن، على المستوى العملي، فإنّ التأكيد على الاستقلال الثقافي والاجتماعي للمسلمين بمعزل عن أيّ أمّة تنتمي إلى الأرض التي يُقيمون فيها، من شأنه أن يخدم قضيّة النزعة المحافظة التقليدية للمسلمين في الهند في مقابل التطلّعات القوميّة الهنديّة الأوسع. وبغضّ النظر عن مدى اتساق الفكرة كما نراها اليوم، فإنّ التطوّر العضوي المستقلّ للإسلام بحاجة إلى حماية. في الواقع، تعاون إقبال مع رابطة مسلمي عموم الهند.

كان غاندي ناشطاً؛ فقد رأى تدهور حال بلده، ولكنّه كان يثق بما يثوي تحت ذلك من نبالة، كما أنّه في الواقع قد أيقظ النبالة الكامنة في كلّ من تعامل معهم في مسيرته. لم يقرأ غاندي الكثير، ولكنّه قرأ ما قرأه جيّداً وبعمق. وكان يتوق إلى الحياة التأمّلية ويدعو إليها: وكثيراً ما أبدى ندمه لأنه لم يتح له الوقت الكافي لممارسة أعلى النشاطات التأمّلية، اليوغا. أما إقبال، فعلى النقيض من ذلك، فقد كان رجلاً متأمّلاً وشاعراً من أرفع طراز؛ وقد رأى تدهور حال قومه من حوله، وكان يتوق ـ ربما يائساً من جيله الحاليّ ـ إلى حياةٍ من الفعل السامي الذي يجب على الجيل التالي أن ينهض بها، وقد دعا إلى ذلك في أشعاره المؤثّرة. أما في وقته الحاضر، فقد سعى إلى الدفاع عن كلّ ما يُمكن إنقاذه من حطام الحاضر بدلاً من البدء ببناء جديد. كان غاندي عمليّاً للغاية في نشاطاته البناءة، ولم يفشل البتة في الشعور بالرجل المناسب واللحظة المناسبة. ولكنّه لم ينغمس يوماً في الأسئلة الفلسفية، كما أنّ تصوّره للتاريخ كان ساذجاً (وقد أدرك هو نفسه ذلك في وقت متأخّر). أما إقبال، فكان يمتلك حسّاً أكثر قوّة بحركة التاريخ وبحيوية التقاليد المستمرّة؛ ومن ثمّ فإنّه كان أكثر «واقعية» في شعوره بالاحتياجات السياسيّة للمؤسسات الثقافية في جيله. عندما تضاءل اهتمام المسلمين بغاندي مع تزايد الضغوط الجماعوية وتنامي أهميّة الإسلام التاريخيّة عندهم، بات إقبال هو مصدر إلهام الشبان المتعلّمين من المسلمين.

باكستان

عجّلت الحرب العالمية الثانية من وتيرة الأحداث المتسارعة. كانت

المعاناة والمجاعات التي شهدتها مرحلة الحرب العالمية الثانية أشدّ مما حصل في الحرب العالمية الأولى. وبات من الواضح بسرعة أنّ الهند ستنال استقلالها في النهاية حتى لو خرج البريطانيون منتصرين من الحرب، وأنّ ذلك سيعقبه إقامة نظام جديدٍ من نواحٍ عدّة. انخرطت جميع العناصر السياسيّة الواعية في مناورات محمومة لتكون لها سلطة تخوّلها بالفوز في تقرير طبيعة النظام الجديد. كان غاندي والغانديون وحدهم من ظلّوا بمنأى عن التفكير في من يجب أن يعتلي السلطة؛ إذ ظلّ تفكيرهم منصباً على المستوى الأخلاقي للمجتمع الذي ستُمارَس السلطة فيه؛ وربما بدت إجراءاتهم وتدابيرهم حمقاء في نظر الناس الأقلّ صبراً، وقد خسر غاندي كثيراً من قاعدة قيادته. تزايد وهج شعلة النزعة الجماعوية، بمساعدة المناورات الالتفافية التي قام بها بعض البريطانيين (ربما من دون قصد)، الذين كانوا لا يزالون يأملون بتفادي استقلال الهند. باتت جماهير المسلمين أكثر استقطاباً بين أقلية لا تزال تدعم المؤتمر الوطني الهندي وأغلبية كبرى، خاصة في حوض الغانج، تدعم رابطة مسلمي عموم الهند (على نحوٍ مباشر أو غير مباشر) بمطالبها الأكثر تطرّفاً في جماعيّتها.

ترأّس محمد علي جناح رابطة مسلمي عموم الهند لبضع سنوات، وكان سياسياً ذكياً ولامعاً، كسب تأييداً جارفاً من المسلمين الشبان المتعلّمين من ذوي الميول السياسية، الذين أطلقوا عليه لقب «القائد الأعظم». في نهايات الثلاثينيات، بات جناح قادراً على توسيع شعبيّة رابطة مسلمي عموم الهند. ولم تزده الحرب التي اضطر فيها بالطبع لدعم الإنكليز إلا قوّة. عند ذلك، حمل جناح مذهب «الأمّتين» إلى خلاصته المنطقيّة، بما تنطوي عليه من تنافر طبيعي. في المفاوضات التالية حول سؤال حكم الذات أو الاستقلال، رأى جناح أنّ على البريطانيين، لا أن يتفاوضوا مع مجموعات تمثّل جميع مصالح المعنيين، وإنّما أن يتفاوضوا مع الأمة أو الأمم في حدّ ذاتها، ومع التنظيم الأكثر قوّة في كلّ أمّة. وقد أكّد على أنّ المؤتمر الوطني الهندي يُمثّل الهند الهندوسيّة وأنّ رابطة مسلمي عموم الهند تُمثّل مسلمي الهند. ويبدو أنّ البريطانيين قد قبلوا بهذا التصوّر، ورفضوا التعامل مع مجموعات المسلمين الأخرى بغضّ النظر عن مدى شعبيّتها التي أظهرتها بعض الاستطلاعات خوفاً من تنفير جناح. تمّ تجاهل مجموعات المسلمين

الأخرى، وبدا أنّ مصيرها (في مسار الأحداث السريع) هو ألا تمتلك رأياً على الإطلاق، إلا إذا ما انضمت إلى صفوف رابطة مسلمي عموم الهند، وهو ما باتوا يميلون إلى فعله. تمّ إجبار المؤتمر على التفاوض نيابة عن الهندوس فقط (وضمنياً نيابة عن المسلمين من غير ذوي النزعة الجماعوية)، في حين تنوب الرابطة عن المسلمين وتتحدّث باسمهم.

كانت الفكرة القائمة لسنوات عديدة هي أنّه في حالة الاستقلال الهندي، فإنّ المحافظات ذات الأغلبية المسلمة على الأقل يجب أن تحظى بشيء من الحكم الذاتي، أو ـ وهو الأفضل ـ باستقلال كامل، لتكون حرّة في متابعة مسار سياساتها الإسلاميّة من دون معوقات من الأغلبية الهندوسية في الهند ككل. في نحو عام ١٩٣٧، تبلورت الفكرة في إنشاء دولة «باكستان»، لتكون دولة مستقلّة للمسلمين في حوض نهر السند. وفي عام ١٩٤٠، تمّ تبني اسم «باكستان» من قِبل رابطة مسلمي عموم الهند.

ربما كان البعض يُفكّر بهذه الفكرة بوصفها أداة للتفاوض في مواجهة القوميين الهنود؛ إذ إنّهم كانوا يدركون بأنّ قيام دولة كهذه سيجرّ نتائج كارثيّة على الآمال الجماعوية للمسلمين في بقيّة أنحاء الهند (أي، حيث تحظى الرابطة بالدعم الأكبر)، حتى لو حقّق آمال الجماعويين في المحافظات المسلمة (حيث كانت الرابطة أضعف شعبية). ولكنّ الفكرة كانت أشبه بشرارة اندلعت في الهشيم، مثلما حصل سابقاً مع فكرة نُصرة الخلافة العثمانية. شعر المسلمون في كافة أنحاء الهند أنّ حكم الإسلام لدولة مستقلّة أكثر أهميّة من أن يحظوا هم أنفسهم بأيّ ضمانات أو امتيازات في وجه التمييز الهندوسي ضدّهم في الجزء الأكبر من البلد الذي سيظلّ خارج باكستان. عارض عامة العلماء هذه الفكرة رسميّاً، ولكنّ الجماهير من معظم الطبقات لم تُعرهم اهتمامها. فعند الفلاحين، كان الأمر متعلّقاً بالإحياء الديني: لا بدّ من استعادة العدالة الحقّة لحكم المسلمين، ولو في مكان غير مكانهم، فربما تمتدّ وتشملهم جميعاً في النهاية. كان العلماء قد وقفوا سابقاً ضدّ الإصلاحات، ووقفوا إلى جانب سادة الأرض، وكانوا مستعدين للوقوف بجانبهم الآن أيضاً. أما بالنسبة إلى أبناء المدن المتعلّمين، فقد تمّت صياغة الفكرة بمصطلحات أكثر علمانية؛ فقد شعروا أنّ الثقافة الأردية عبر الهند ستتحفّز وتنشط إذا ما أتيح لإحدى شرائحها أن تحظى بالسلطة

السياسيّة. ولكن، عند سكان المدن أيضاً، كان ثمّة مسحة من المهدوية في هذه القضية؛ فقد أصبح إسلامهم بعد تخفيفه بفعل النزعة الليبرالية لعدّة أجيال مسألة تتعلّق بالولاء الجماعي أكثر منه مسألة تتعلّق بالخشية الكونية. ولكنّ الإسلام، مع كلّ ما طرأ عليه من وهن، ظلّ هو دينهم؛ وهكذا فقد أصبح مشروع استعادة ولو نواة من الثقافة المغولية الإسلامية في سلطة سياسية كاملة قضيّة مقدّسة عندهم.

كان جناح يستشعر هذا التخبّط الشعبيّ، فسعى في المطالبة بإقامة باكستان على أساس الإسلام الجماعوي، من دون أن يؤكّد على الجانب الجماعويّ في بقيّة الهند. أبقى جناح الفكرة غامضةً على نحوٍ متعمّد، وأخيراً صاغها بعد سنوات مطالباً بمنطقة شمال غرب الهند، وشمال شرقها أيضاً. لم تكن المناطق التي تتوسّطهما تحظى بأغلبية مسلمة، وكان من الواضح أنّها لن تختار جماعة جماعوية من المسلمين للوصول إلى السلطة إذا ما مُنح غير المسلمين أصواتاً مساوية للمسلمين. كانت هذه اللاواقعيّة الظاهرة للمطلب نفسه، والطرائق غير الدقيقة التي تمّ عرضها بها أمراً محسوباً فيما يبدو لتأجيل أيّ اتفاق خلال المفاوضات التي ينوي البريطانيون عقدها؛ ولتأجيل الاستقلال نفسه أيضاً. ولكنّ الاستقلال لم يكن مسألة قابلة للتأخير أو للتجنّب. في تلك الأثناء، تحوّل هذا النقاش، الذي بدأ مع التشجيع الفاعل الذي مُنح للسياسات الجماعويّة، ثمّ تمّ تضخيمه بفعل التوتّرات الثقيلة لسنوات الحرب، تحول إلى حالة من التوتّر الحادّ بين المسلمين والهندوس، وإلى حالة من انعدام الثقة القاتلة بين الطرفين، المتأهّبة دوماً للدخول في دوامة من العنف. كان مخيال المسلمين متمركزاً حول المطالبة بباكستان؛ ولو لم تتمّ الاستجابة لمطلبهم هذا فإنّ البلد كانت ستدخل في حرب أهلية قطعاً. وأياً كانت نواياهم الأوّلية، فإنّ الحالة قد تقدّمت كثيراً الآن، بحيث بات على البريطانيين أن يقسّموا الهند عند مغادرتهم، بغضّ النظر عما إذا كانت هذه هي رغبتهم أو لا.

عقد البريطانيون مساومات كثيرة قلّلت من حجم المنطقة التي طالب بها دعاة باكستان (إذ استثنوا ستّ محافظات، وأقرّوا المقاطعات الإدارية ذات الأغلبية المسلمة الفعلية فقط). وهكذا كانت نسبة المسلمين في الدولة الجديدة نحو ٧٠٪ وهي أغلبية مريحة، على الرغم من أنّها لم تشمل إلا نحو

ثلاثة أخماس مسلمي الهند. تمّ رسم الحدود الجديدة، التي تقسم شعوب البنغال والبنجاب من الوسط بعجالة، وتمّ تسليم السلطة إلى الدول الهندية والباكستانية الجديدة في آب/أغسطس ١٩٤٧. عند ذلك، ووسط دهشة الجميع، اندلعت العواطف المشحونة المكبوتة، التي تراكمت عبر سنوات من الخوف والتشكيك المتبادل من كلا الطرفين، وتحوّلت إلى إحدى أكبر المذابح غير العسكرية في التاريخ.

اندلع العنف في كلّ مكان، ولكنّ التركيبة الإثنية في البنجاب قد تعرّضت للتغيير. كانت البنجاب تحوي خليطاً من السكان المسلمين من جهة والهندوس والسيخ من جهة أخرى؛ كان الجزء الغربي، الذي بات جزءاً من باكستان ذا أغلبية مسلمة، في حين كان الجزء الشرقي ذا أغلبية هندوسية وسيخية؛ أما في المناطق الوسطى التي تمّ تقسيمها بين الهند وباكستان، فقد كانت النسب متعادلة تقريباً. عندما تمّ الإعلان عن قرار التقسيم، وانتقلت المناطق إلى السيادة الجديدة، امتلأت الهند بأكملها، والبنجاب بالأخص، بالشائعات. كان المسلمون يُدركون أنّ الهندوس الإحيائيين المتمسّكين بنظام الطبقات الاجتماعيّة يعتبرونهم دخلاء نجسين، وكانت رابطة مسلمي عموم الهند قد روّجت بين المسلمين أنّ الهندوس يتحيّنون فرصة الاستقلال لإخضاع المسلمين لطغيانهم الظالم. وحتى عندما تمّ الاعتراف بباكستان، خشي البعض من أن تحاول الهند الأكبر حجماً أن تستعيد هذه المناطق التي ضاعت منها بمجرّد خروج البريطانيين. أما الهندوس والسيخ فقد فهموا تصرّف المسلمين غير أنّه يعني أنّ المسلمين ينوون قمع جميع غير المسلمين داخل باكستان، ثمّ استعمال باكستان كقاعدة لعمليّاتهم لغزو بقيّة شمال الهند واستعادة حكم المسلمين فيه (كان معظم الرجال في الجيش الهندي من المسلمين). ظلّت التكهنات حول مدى الطغيان والاضطهاد المنتظر مفتوحةً بين الجماعويين من كلا الجانبين. وكان العديد من الناس في كلا الجانبين مستعدّاً لسماع الأسوأ.

وقد حصل الأسوأ فعلاً وبسرعة. فقد أشعلت الضغائن القديمة والشكوك الجديدة نار أعمال الشغب قبل أيام من نقل السكان فعلياً. فمع اضطراب السلطة وتعطّل وسائل التواصل في أثناء عملية انتقال السكان، امتلأت أرجاء البنجاب كلّها بالشائعات حول قرى أبيدت، ومذابح ارتكبت

في المدن. وعلى كلا الجانبين، بدأ الانتقام الفوريّ من مجتمعات الأقليات الموجودة بين ظهرانيهم. ومع تصاعد العنف، بدأ كلّ طرف يخشى من غزو الطرف الآخر له، وبات الرجال يشعرون بأنّ إبادة الأقليات هو وحده ما سيمنعهم من أن يصبحوا طابوراً خامساً للغزاة. بدأت الأقليات بالهرب إلى الحدود بحثاً عن النجاة؛ وكثيراً ما تمّ قطع طريقها حتى في أثناء محاولة الهرب. وصلت القطارات إلى دلهي ولاهور معبّأة بالجثث؛ كان الرجال الغاضبون قد أوقفوا القطارات وذبحوا كلّ من فيها قبل أن تصل إلى الحدود. في محطة دلهي، تحوّل الهاربون إلى باكستان إلى أكوام من الجثث: عندما رفع الرجل السيخي سيفه ليقتل امرأة مسلمة عجوزاً، سُئل: «لماذا تقتلها؟»، فأجاب: «لا أعرف، ولكنني يجب أن أفعل ذلك»، وشقّ السيفُ الجمجمة.

أظهر بعض الهندوس القوميين بطولة فائقة في محاولتهم الدفاع عن حياة العائلات المسلمة، بل وعن بعض القرى بأكملها، خاصة في سهل الغانج؛ ولا شكّ أنّ باكستان قد شهدت بطولات لا تقلّ عن ذلك. ظلّ قادة المؤتمر يطوفون من دون كلل في دلهي محاولين إيقاف المذبحة. وعندما هدأ الهياج، أصرّ غاندي على أن تقبل الهند بعبئها من الذنب من دون أن تنتظر أن تقوم باكستان بالمثل؛ وهكذا تمّ تجنّب الحرب الوشيكة بين الدولتين، وبدأت الثقة تعود إلى الهند. (لاحقاً، قُتل غاندي على يد إحدى المجموعات القومية الهندوسية، انتقاماً من تدخّله في تلك اللحظة لصالح المسلمين).

كان هناك عدد كبير من اللاجئين في البنغال، ولكنّ وجه البنجاب قد تغيّر تماماً. ففي غضون أيام، قُتل مئات الآلاف، وتحوّل الملايين إلى لاجئين مشرّدين على طرفي الحدود. غرقت المدن الكبرى في غرب باكستان وشمال الهند بالقادمين الجدد الذين لا يملكون بيوتاً ولا أموالاً. في غرب البنجاب، بل وفي غرب باكستان كلّها (بعد أن انسحب من بقي من الهندوس - ومعظمهم من رجال الأعمال - من السند وبلوشستان، المسلمتين بالكامل)، لم يبقَ هناك تقريباً أيّ عائلات من الهندوس أو السيخ. في شرق البنجاب، لم يبقَ تقريباً أيّ عائلة من المسلمين. اكتمل الترحيل القسري (غير المُخطّط له) للسكان. وهكذا، بعد سنوات قليلة مما حملته معسكرات

الاعتقال والمحارق [النازية] والقنابل النووية للحرب العالمية الثانية من تأكيد للإدانات التي كالها الهنود سابقاً للغرب الحديث المادي، واجهت الهند الحديثة، بمسلميها وهندوسها، جحيماً من الرعب من صنع يديها.

عندما أصبحت باكستان حقيقة واقعة، كان على المسلمين الذين أنشؤوها أن يُعيدوا التفكير في موقعهم. كان على رابطة مسلمي عموم الهند في الباكستان أن تفكّر كيف تؤمّن الحياة في المقاطعات التابعة لها، وبعضها من أفقر مناطق الهند، بعد أن انقطعت فيها العلاقات الاقتصادية الطبيعية بعد التقسيم. وربما كان الأهمّ من ذلك على المدى البعيد أنّه كان عليها أن تواجه حقيقة أنّ الاستجابة الحماسية التي أبداها المسلمون لنداء تأسيس باكستان لم تكن مجرّد مناورة سياسيّة، بل كانت شعوراً دينياً حقيقياً، لا يُمكن إرضاؤه بالترتيبات التقليدية للسياسيين. في الهند، كان على الأربعين مليوناً من المسلمين الذين بقوا هناك أن يتعلّموا كيف يتعايشوا مع النزعة القومية الهندية من موقع أقلّ حظوةً عما كانوا عليه من قبل؛ بعد أن باتوا الآن أقليّة أكثر ضعفاً وبعد أن باتوا محلّ شبهة بوصفهم عملاء محتملين لقوةّ أجنبية. فبقدر ما تمّ ربط الإسلام بالنزعة الجماعوية السياسية، بقدر ما بات عليهم أن يكتشفوا من جديد المعنى الروحي للإسلام، أو أن يغرقوا في بحر من خيبة الأمل، وهو ما حصل للعديد من المسلمين المتعلّمين فيما يبدو.

٧

العمل من أجل الاستقلال: القرن العشرين

مع ضعف الهيمنة الأوروبية العالمية بعد حرب ١٩١٤، بدأت شعوب المسلمين المختلفة تتطلّع إلى تولّي مسؤوليّة مصيرها بنفسها. ومع تزايد هذه المسؤولية في سياق القرن العشرين، واجه المسلمون حصّتهم من المشاكل التي طرحتها الحداثة على العالم. إنّ الظروف التي جاءت بالاستقلال والمسؤولية الدولية إلى البلاد غير الغربية قد فُرضت بفعل عمليّة متناقضة داخلياً، وهي ذات العمليّة التي تحقّق الاستقلال من خلالها. وقد جاءت على نحوٍ أكثر فجائيّة مما كان يتخيّله الجميع في نهاية القرن التاسع عشر؛ وعلى نحوٍ أكثر فجائيّة بالطبع مما كان ليحصل، لولا الظروف التي قوّضت القوة الأوروبية من داخلها وهي في عزّ قوتها. نتيجة لذلك، لم يقم الاستقلال الجديد على المشاركة النِّدّية المتكافئة في المجتمع التقانويّ، وإنّما ضمن وضعيّة عالمية مضطربة، كان على الدول المستقلة حديثاً أن تكافح ضمنها لتحقيق المساواة الحقّة في سبيل الحفاظ على استقلالها. أدّت هذه الجهود إلى محاولات يائسة لفرض التقننة إجبارياً في ظلّ مجموعة من العوائق القاهرة؛ ولكنّها أدّت أيضاً إلى فرص غير متوقّعة لتحقيق الكرامة القومية والاعتماد الروحي على الذات[1].

---

(١) ليس ثمّة شكّ في أنني سأظهر في رأي الناس المختلفين بصور مختلفة في هذا الفصل الأخير والخاتمة التي تليه، ولن يكون ذلك مريحاً على الأرجح. سينظر إليّ الأمريكيون كشيوعيّ؛ وسيراني الروس إمبريالياً جديداً؛ أما المسلمون، فسيعتقدون أنني أقرب ما أكون إلى مبشّر مسيحي؛ في المقابل، سيعتقد المسيحيون أنني مدافع عن الإسلام. ولا شكّ بأنّ شيئاً من كلّ هذا صحيح صحّة جزئية. ولكن كلّ ما أرجوه هو أن يتفقوا على أنّ ما أقدّمه متسق مع ذاته، ومتسق مع ما طوّرته على طول هذا الكتاب.

أ ـ انهيار النظام الأوروبي العالمي

النزعة الاستعمارية في النصف الأوّل من القرن (١٩٠٥ ـ ٤٩)

في عام ١٩٠٤، عندما وصلت الحكومتان المتنافستان البريطانية والفرنسية إلى تفاهم مشترك، أكملت القوى الأوروبية تقسيم بلاد المسلمين في جنوب الصحراء الكبرى في أفريقيا بين السادة الإمبرياليين المختلفين (وإن كان الأمر قد احتاج سنين عديدة، بل عقوداً من الزمن، قبل أن تخضع دول المسلمين خضوعاً تاماً لهم). ولكن، في العام نفسه، اندلعت الحرب الروسية اليابانية، التي شهدت هزيمة قوّة أوروبية كبرى على يد قوّة «شرقيّة»، بل «آسيوية»، وهو ما ألهب قلوب جميع الشعوب المدينية الواقعة على الطرف الخاطئ من فجوة التطوّر، وأشعل آمالها بأنّ مثل هذا الانتصار ممكن.

كان التطوّر الاجتماعي الداخلي في اليابان أكثر شبهاً بالتطوّر الذي دار في شمال غرب أوروبا في الألفية السابقة، من جميع المجتمعات الأوروبية الإضافية. ولعلّ الأهمّ من ذلك هو ما تضافرت عوامله في اليابان في القرنين السابع عشر والثامن عشر، إذ تمكّنت اليابان من خلال سياسة مصمّمة من منع عناصرها التجارية من أن تثري نفسها عبر التجارة الخارجية، ومنع الأجانب من ترسيخ وجودهم في اليابان، ومنع أي تأثيرات جدّية على مسار تطوّر اليابان (أي إنّها تمكّنت بذلك عَرَضاً من استباق وتجنّب معظم الآثار المدمّرة للتحوّل الطفري الغربي الحديث، ومن المحافظة على مؤسساتها واقتصادها سليمين). عندما قبلت اليابان في النهاية فتح صلاتها مع العالم، كانت قد باتت واعية تمام الوعي بما حدث، واستعملت مواردها السليمة لتبنّي الخصائص المحورية للنزعة التقانوية، ونجحت في تجنّب الانزلاق إلى موقع الاقتصاد التابع المكمّل للغرب الحديث؛ تمكنت اليابان من خلال مسار تطوّر شاق، ومن خلال اختيار حصيف لمجالات فعلها، من أن تصبح ندّاً مكافئاً للغرب الحديث نفسه. بناء على ذلك، لم تكن المبادرة اليابانية أمراً يُمكن محاكاته من قبل الشعوب الأقلّ حظاً، التي باتت معتمدةً على الغرب الحديث وتابعة له. ولكن، في مواجهة النزعة الغربية العنصرية للنظر إلى تخلّف «الشرق» بوصفه تخلّفاً عرقياً، كان لانتصار اليابان أثره النفسيّ وقيمته الرمزية. أدرك الجيل الجديد من الشبان المثقّفين الذين تلقوا تعليماً حديثاً أنّ وعيهم بقضيّتهم القوميّة أفضل وأدقّ من

وعي الجيل السابق، وأنّهم يمتلكون معرفة أوفى بالغرب الحديث وأعماله؛ ونظروا إلى الانتصار الياباني بأنّه بشرى لقضيّتهم القومية.

لقد رأينا كيف أنّ الحركات الثورية في ذلك الوقت، في الإمبراطورية العثمانية وفي مصر وفي بلاد إيران والهند، قد وصلت إلى حال غير مرضية إبان بداية حرب ١٩١٤. لم يكن للنموذج الياباني مثيل آنذاك، بل بدا أنّ الحكم الأوروبي المباشر لا يزال في طور الانتشار. بحلول عام ١٨٩٦، كان البريطانيون قد فرضوا سيطرتهم على بعض الأجزاء الداخلية من شبه جزيرة الملايو؛ وفي ١٩١٠ و١٩١٤، تمكّنوا من توسيع سيطرتهم على كامل شبه الجزيرة، التي رفضوا التنازل عنها لتايلاند. في ١٩٠٧، على الجانب الآخر من البحر، تمكّن الهولنديون من إخضاع سلطنة أجيه التاريخية أخيراً. أما الفرنسيون، فقد ضمّوا إلى إمبراطوريّتهم آخر السلطنات السودانية (ودّاي، ١٩١١)، ودولة الأشراف في المغرب.

كان مصير المغرب الحديث مثالاً قياسياً، يُمكن استشرافه من الدول التي ظلّت مستقلة. مع نهاية القرن، أظهرت السلالة المغربية عجزها عن الحفاظ على سيطرتها على ولاياتها التي طالبها بها الأوروبيون، بعد أن باتت هي الدولة المستقلّة الوحيدة في بلاد المغرب الكبير، بعد أن تمّ احتلال الجزائر ثمّ تونس من قِبل الفرنسيين. كان السلطان عاجزاً في وجه المصالح الأوروبية والقلاقل القبَليّة. ولمّا لم تكن أيّ سلالة بديلة في موقع يؤهلها لكسب الدعم الأوروبي الضروريّ للحكم، عرض الفرنسيون المساعدة على السلطان والاعتراف بحكومته. أما الألمان، الذين كانوا يفكّرون باحتلال البلد لأنفسهم، فقد اعترضوا على ذلك لبعض الوقت؛ ولكن، بعد مؤتمر جمع عدّة قوى أوروبية، حظي الفرنسيون بموافقة الأوروبيين، وقبل بهم السلطان كمستشارين للحفاظ على عرشه. بحلول عام ١٩١٢، احتلّ الفرنسيون المغرب الحديث (باستثناء منطقة صغيرة في الشمال ظلّت في حوزة إسبانيا). وشرعوا في العقد التالي أو نحوه في إقامة نموذج حميد للحكم الاستعماري باسم السلطان، فأنشؤوا المزارع المزدهرة الكبيرة التابعة للأوروبيين، وأقاموا مدناً حديثة مُخطّطة على نحوٍ جيّد (بل واتخذوا بعض التدابير للحفاظ على هيئة مدينة فاس القديمة، لتبقى متحفاً حياً)، وقاموا بإنهاء ما كان شائعاً من انعدام النظام بين القبائل.

Independent Muslim states, 1920

League of Nations Mandated Territories

عالم المسلمين بعد مؤتمر فرساي

غير أنّ حرب ١٩١٤ قد غيّرت مواقع الأوروبيين، ومنحت المسلمين التحديثيين أملاً أكثر واقعيّة من الأمل الذي منحهم إياه الانتصار الياباني. فقد أدّت النزاعات التي لطالما هدّد شبحُها القوى الأوروبية إلى كارثة شاملة، انخرطت فيها (كما لاحظنا) الشعوب الإضافية التابعة لهم وراء البحار بدرجات متفاوتة، وخرج منها الجميع خائري القوى. خرج الألمان من المنافسة بعد الهزيمة، وخرج الروس بسبب الثورة، وشرع الفرنسيون والبريطانيون مع نهاية الحرب بالنظر إلى الهيمنة الأوروبية من منظور مصالحهم الخاصّة بقدر ما يستطيعون؛ غير أنّ مواردهم كانت محدودة، واجتاحت سكانهم النزعة المثالية التي ظهرت في العشرينيات، والتي استنكرت الحروب الاستعمارية. وهكذا، لم يعودوا قادرين على المحافظة بالقوة نفسها على التفوّق الأوروبي السابق للحرب.

في معظم الأجزاء المركزية من الحاضرة الإسلامية، كان المسلمون قد عاشوا تجربة طويلة نسبياً من الانخراط في العالم التقانوي، وكانت قطاعات كبيرة من السكان قد بدأت تحوز رؤية محدّثة نسبياً عن العالم؛ كما أنّ أجزاء كبيرة من هذه البلاد قد تمكّنت حتى الآن من تفادي الحكم الغربي الحديث المباشر. من تركيا ومصر إلى أفغانستان، تمكنت معظم مناطق المسلمين من انتزاع اعتراف ما بحكوماتها السيادية من الأوروبيين. في أمكنة أخرى، كانت حظوظ المسلمين أسوأ من ذلك. فقد ظلّ الحكم الأوروبي قائماً في حوض نهري سيحون وجيحون باسم الثورة الشيوعية، وفي بلاد المغرب باسم القانون والنظام البرجوازي: فشلت محاولات الاستقلال، إذ لم تحظ بدعم العناصر المحافظة بين المسلمين. أما إندونيسيا فلم تشهد إلا برهة قصيرة من حركة العناصر التحديثية الجديدة ضدّ الحكم الهولندي، بينما تمّ سحق المعارضة القديمة. أما في إفريقيا جنوب الصحراء، فقد استمرّت العملية الاستعمارية على نفس الأسس التي كانت عليها قبل الحرب. ولكنّ الوضع الجديد لبلاد المسلمين المركزية قد حمل تداعيات مؤثّرة على جميع المسلمين: فعلى الرغم من أنّ المناطق «المستعمرة» كانت ممثّلة في عصبة الأمم من خلال الحكّام الغربيين «المتروبوليتانيين»، إلا أنّ البلدان المسلمة «المستقلّة» كان لها ممثّلوها، الذين كانوا حاضرين في عصبة الأمم كأنداد، فناقشوا زملاءهم الغربيين، في المسائل التي تطوّرت حتى أصبحت القانون الدولي الغربي الحديث.

بحلول عام ١٩٢٢، نجحت العناصر القومية التحديثية في معظم بلاد المسلمين المركزية نجاحاً محدوداً، أو قل سطحياً. حظيت العديد من الدول بالحدّ الأدنى من الحكم الذاتي المعترف به، عادةً بوجود بعض المؤسسات التمثيلية المسؤولة. في العقود التالية، أسهم التحديثيون في اختفاء العديد من الأنماط الاجتماعية القديمة من السطح، في تركيا ومملكة إيران الغربية وتركستان؛ حتى في أفغانستان (ولكن، ليس في المملكة العربية السعودية) انطلقت مثل هذه المحاولات وإن خبت وضعفت بعد مرور بعض الوقت. في غيرها من البلدان المُحدّثة نسبياً، شهد العقدان التاليان ظهور محاولات دورية غير ناجحة لرفع نير الغربيين المحدثين ومن معهم من المتعاونين المحليين، وكانت هي شعار المرحلة سياسياً. غير أنّ حياة المدن في البلدان المسلمة المركزية الكبرى، حتى في البلدان غير المستقلّة والتي لم تشهد مشروع إصلاح مثلما حدث في تركيا، قد شهدت إعادة تشكيلٍ كبرى للمجتمع من خلال محاكاة ما كان يحدث في الغرب الحديث: راجت الحافلات والآلات الطابعة، وإعلانات معاجين الأسنان والمطارات، وظهرت النساء غير المحجّبات المسرعات إلى أماكن عملهنّ، ورجال الأعمال ذوو البِدَل السوداء الذين يستشيرون ساعاتهم في كلّ كبيرة وصغيرة، وأصبحت هذه الأمور مشاهد معتادة في جميع المدن؛ أما الفقر الطاحن للناس العاديين فلم يزل. ودخلت المصانع الحديثة المعتمدة على الماكينات المزوّدة بالطاقة، واتحادات العمال، إلى مفاصل هذه البلدان. هكذا أخذت العناصر المحورية للتحوّل الغربي الطفري الحديث تشقّ طريقها إلى أراضي المسلمين المركزية.

كان النوع نفسه من التحديث قد بدأ بالظهور بين المسلمين في معظم البلاد الأخرى. وقد اتخذ التحديث هناك أكثر حتى من البلاد المركزية شكل الاستيعاب الثقافي المباشر ضمن أوروبا. ولكنّ التحديث والحكم العالمي لشعوب المسلمين المركزية لم يكن قد شكّل بعد بؤرة تركيز لقوى المسلمين الثقافية (فضلاً عن السياسية) لتكون بديلاً للغرب الحديث. لم يُسهم الاستقلال، أو الاستقلال النسبي، لبعض الدول المركزية إلا جزئياً في تخفيف العمليّة التي أخذت تصوغ الأعداد المتزايدة من النخبة التحديثية في معظم بلاد المسلمين الأخرى: الاستيعاب ضمن نظام ثقافي للقوة الإمبريالية التي تسيطر على أرضهم.

في البلاد الأكثر استقلالاً، كانت لغة الثقافة الغربية الحديثة السائدة تتحدّد بحسب كلّ منطقة. في شرق المتوسّط، تمّ التخلّي عن اللغة الوسيطة المشتركة الأصلية، الإيطالية، لصالح الفرنسية مع توسع المصالح التجارية الفرنسية، ومع توسّع تأثير الفرنسية ومكانتها بين الطبقات المتعلّمة. أما في البحار الجنوبية، فكانت الإنكليزية هي اللغة الدولية. ومع ذلك، ظلّت اللغة الإدارية في البلاد المستقلة هي اللغة المحلية، وتمّت غربلة الثقافة الغربية الحديثة من خلال الترجمة على الأقل. ولكنّ النخبة المتعلّمة، في معظم المناطق الأخرى، قد تعلّمت لغة القوة الحاكمة، غالباً في سبيل التقدّم في الآليات الحكومية وجزئياً لأهداف تجارية. كان هؤلاء على معرفة أوثق ببعض جوانب الغرب الحديث مقارنة بمن تعتمد مهنهم على إحدى اللغات الإسلاماتية، ولكنّهم تلقّوا تصوّراتهم عن الغرب الحديث من خلال لغة واحدة حصراً. نادراً ما تعلّم، حتى العلماء [بالمعنى العام للكلمة]، لغة غربية أخرى، مثلما يفعل قدواتهم من الغربيين. وهكذا ظهرت كتلة كبيرة ومتنامية من المسلمين الفرنسيين ثقافياً، في شمال سوريا، وفي بلاد المغرب، وفي غرب بلاد السودان ووسطها؛ وظهرت كتلة أخرى من البريطانيين ثقافياً، في فلسطين والعراق والهند وماليزيا، وفي شرق إفريقيا وسودان النيل ونيجيريا وغير ذلك؛ كما ظهرت كتلة ثقافية روسية في وسط الاتحاد السوفياتي وجنوبه؛ وكان هناك مجموعات صغيرة من المسلمين ذات ثقافة هولندية (في معظم الأرخبيل الماليزي) أو ذات ثقافة إيطالية (في طرابلس [ليبيا]، والصومال، إلخ). ولم يتغيّر هذا النمط إلا على نحوٍ نادر متفرّق في الأمكنة التي وصلها المبشّرون من أمريكا أو من الدول الأوروبية الأخرى غير الإمبريالية، الذين وفّروا مدارس مستقلّة يُمكن أن يلتحق بها من يستطيعون تحمّل تكلفة إخراج أنفسهم من القنوات الرسمية من التقدّم والتحسّن.

كان بإمكان المسلمين ذوي الثقافة الفرنسية أن يفهموا بعضهم البعض، حتى لو تباعدت بلادهم، أكثر من قدرتهم على فهم المسلمين من ذوي الثقافة البريطانية في البلاد المجاورة لهم. لم يكن مردّ ذلك فقط إلى وجود لغة مشتركة فيما بينهم، وإنّما أيضاً إلى وجود مسلّمات مشتركة حول الحياة والمجتمع. كان ذوو الثقافة الفرنسية يقرؤون الفلسفات والروايات الفرنسية،

ويقرأ ذوو الثقافة البريطانيين هذه الأمور بالإنكليزية. عند ذوي الثقافة الفرنسية، كانت باريس هي قلب الحضارة حتى لو كرهوا السلطة الفرنسية وتباهوا بماضيهم الإسلامي؛ كانت تصوّراتهم عن الحكومة العادلة تتجسّد في البيروقراطية الفرنسية المركزية. أما ذوو الثقافة البريطانية، فقد كانت أوكسفورد وكامبريدج هما المصادر الأهمّ لاكتساب أخلاق النبالة الحقة؛ حتى لو كرهوا العجرفة البريطانية وتباهوا بماضيهم الإسلامي؛ كان تصوّر هؤلاء عن الحكومة العادلة مصبوغاً بنموذج السيّد القاضي المحلي. وكذا حصل مع ذوي الثقافة الروسية أيّاً كان رأيهم بوجود المستوطنين الأوروبيين في أراضيهم وبالتوجيهات المستبدة من موسكو، إذ لم يكتفوا بأن يصبحوا ماركسيين جيّدين وحسب، بل أخذوا يثمّنون أعمال الأدب الروسي من بوشكين وغوركي، ويعجبون بالإدارة الجيّدة للبيروقراطية الروسية التي تستشرف كلّ شيء.

لم يسهم التوجه الاستعماري في إحداث فارق في تصوّر التحديثيين عن الحياة والمجتمع فقط، بل وفي تصوّرهم عن فجوة التطوّر نفسها (من جهة تصوّرهم عن العلاقة بين الغرب الحديث وبقية الشعوب). كان لكلّ قوّة إمبراطورية نظريّتها الخاصة عن الإمبراطورية. فقد كان الفرنسيون يقيسون درجة نجاحهم من خلال رؤية الإمبراطورية الرومانية القديمة كقوّة تحضيرية عالمية: حملت إلى البرابرة اللسان اللاتيني والمؤسسات اللاتينية، واستوعبت البرابرة ضمن ثقافتها المتفوقة. لذلك، كان الفرنسيون متقبّلين اجتماعياً للمسلمين من ذوي الثقافة الفرنسية، ولكنّهم كانوا ميالين إلى احتقار التقاليد المحلية وازدراء مؤسساتها؛ وكانوا يُفضّلون تأسيس حكم مباشر في الأراضي التي يسيطرون عليها. أما البريطانيون فكانوا يقيّمون نجاحهم وفقاً لرؤية الإمبراطورية الرومانية القديمة بوصفها مُحكّماً عالمياً بين الشعوب، حيث لكلّ شعب أن يسعى نحو مصيره الخاصّ، إنّما ضمن الإطار الجامع من القانون والنظام اللذين يفرضهما الشعب المتفوق؛ ولكنّهم كانوا أكثر انفتاحاً وقبولاً للمؤسسات المحلية وتقاليدها، وكانوا يفضّلون الحكم غير المباشر من خلال السلطات المحلية الأصلية أينما أمكنهم فعل ذلك. وهكذا لم يكن المسلمون على حال واحدة حتى في توقّعاتهم من القوى الغربية الحديثة أو نقاط استيائهم منها (قد يكرهها البعض بوصفها إهانة عنصرية لرجولتهم،

ويكرهها البعض الآخر بوصفها خطراً قومياً يريد نزع هويّتهم الإسلامية).

شهدت الحظوة التغريبية الجديدة للمسلمين ـ بوصفهم مشاركين في العالم الذي لم يعد الغربيون المحدثون وحدهم هم من يحتكرون أشكاله التقانوية ـ اكتمالها الرمزي عندما تمّ انتخاب المسلم الهندي، آغا خان (رئيس الطائفة الإسماعيلية النزارية، وممثّل الحكومة الهندية البريطانية لعصبة الأمم)، ليتولى رئاسة عصبة الأمم. ولكنّ صعوده كان يجسّد في الوقت نفسه مدى استجابة المجتمعات التابعة لشروط الغرب الحديث. كان آغا خان بريطانيّ الثقافة، مقتنعاً بالحفاظ على الحالة القائمة كما هي.

في الثلاثينيات، دخل طور جديد من أطوار انهيار الهيمنة الأوروبية: الكساد العالمي. ربما كان ذلك ضربة أقوى من الحرب الكبرى ١٩١٤. فقد حطّم الكساد الموارد المالية للحكومات الغربية الحديثة التي كانت تحاول الحفاظ على سيطرتها على إمبراطوريّاتها المترامية الأطراف. إضافة إلى ذلك، أسهم الكساد في تقويض مكانة الغرب الحديث: فقد بدأ تفوّق الاقتصاد الغربي الحديث الذي انبنت عليه الاقتصادات الأخرى بالتخبط. مع ذلك، لم يؤثّر الإحراج الذي سببه ذلك للغرب الحديث على قوّته السياسية؛ إذ إنّ الكساد قد أثّر في الاقتصادات التابعة تأثيراً أشدّ وطأة. غير أنّ هذه الحقيقة الأخيرة هي التي كانت أشدّ خطراً على الهيمنة الأوروبية. في العالم ككل (ربما باستثناء الاتحاد السوفياتي)، كان الكساد يعني انهياراً جزئياً لآليات السوق الرأسمالي العالمي، التي كانت تمثّل القلب الاقتصادي للهيمنة؛ كان ذلك يعني تضرّر الطبقة الوسطى في المجتمعات التابعة، التي استفادت من التعاون مع السوق العالمي، أو شعورها بالخطر في أفضل الأحوال؛ وكان يعني حالة كارثية من الفقر بين العمّال والمزارعين في الطبقات الدنيا، الذين تمّ دمجهم في السوق. تمكّن السوق الرأسمالي من تصحيح وضعه بعد وقت قصير، غير أنّ الاضطراب الاقتصادي في السوق العالمي لم ينتهِ بسرعة. خارج الاتحاد السوفياتي، حيث لم يكن النقاش المفتوح متاحاً، بدأت الطبقات الوسطى الميّالة إلى المحافظة والقبول بالوضع القائم للهيمنة الغربية الحديثة بفقدان الثقة بهذا الوضع؛ وبينما تمّ تمهيد الأرضية للمزيد من المشاركة السياسية النشيطة من قِبل الطبقات الدنيا، فإنّها باتت مُكرهة على أن ترى وتُدرك عواقب وضعها أكثر من أيّ وقت

مضى. مع ذلك، احتاج الأمر إلى حرب ١٩٣٩، لتعجيل ظهور هذا الإدراك.

لم تنخرط البلاد المسلمة المركزية في حرب ١٩٣٩ على نحوٍ مباشر كما فعلت في حرب ١٩١٤، ولكنّ الحرب أنتجت حالة واسعة من المعاناة، وحالة أكبر من اقتلاع بعض السكان؛ كما أنّها جلبت ما كان حتى ذلك الوقت مناطق معزولة نسبياً إلى قلب الصراع الإيديولوجي العالمي. على أيّة حال، أسهمت الحرب في تقرير حياة جميع الشعوب المسلمة لبعض الوقت. وكما رأينا سابقاً، تمّ حشد مسلمي الاتحاد السوفياتي للحرب (وغرقوا مع الروس والأوكرانيين في إدارة الصناعات الجديدة، على الرغم من قمع أيّ شكل من أشكال التعبير السياسي الاحتجاجي). وقفت تركيا على الحياد، ولكنّ الضغوط نحو الحياد كانت هي الحقيقة الكبرى المهيمنة على حياتها آنذاك. أما المملكة الإيرانية الغربية فقد شهدت الإطاحة باستقلالها التحديثي الفخور وشهدت احتلالها من قِبل القوات المشتركة لأعدائها القدامى [البريطانيين والروس]. شاهد عرب المشرق ما يحدث وهم مكتوفو الأيدي، ولكنّهم كانوا قريبين من نطاق النزاع بين البريطانيين والألمان، في وقتٍ لم تكن بريطانيا تسمح فيه لغير الحكومات المؤيّدة لها بالوجود. في النهاية، لم تتمكن هذه الحكومات كما رأينا من إيقاف مدّ هجرة اللاجئين اليهود من أوروبا إلى قلب بلادهم، هؤلاء اللاجئون الذي أسسوا في ١٩٤٨ الدولة الصهيونية، على الرغم من الجهود العربية المشتركة لمنعهم من ذلك.

مع ذلك، يُمكن القول بأنّ أحداث الحرب قد جعلت الاستقلال قريب المنال؛ ولكنّ ذلك قد تحقّق بتكلفة عالية. في الهند، أوجدت ضغوط الحرب حالة من الحماسة بين المسلمين لتقسيم البلاد وإقامة دولة مسلمة منفصلة. وقد تحقّق ذلك في ١٩٤٧، ولكنّه تمّ بعد مجازر مروّعة، وبعد هجرة الملايين، واضطراب المجتمع اضطراباً عظيماً. بعيداً عن الهند، أصبح المغرب الكبير مسرحاً للعمليات الأمريكية وللصراع بين الفرنسيين الذين اعتقدوا بضرورة تقديم وعود وتطمينات بالمساواة، بل وحكم الذات في النهاية بهدف هزيمة النازيين في الوقت الحالي، وبين من فضّلوا الدفاع عن الحالة القائمة، حتى لو بات الألمان هم الضامنين لها. في إندونيسيا، قام المحتلون اليابانيون بإذلال الهولنديين الذين يمثّلون الغرب الحديث،

وحاولوا أن يقنعوا مسلمي إندونيسيا بأنّ اليابانيين، بوصفهم «زملاءهم الشرقيين»، سيُمكّنونهم من تحقيق المساواة مع الغرب الحديث إذا ما قبلوا بإرشاد اليابانيين لهم وقيادتهم إياهم. وقد أسسوا بين السكان وبين العلماء بخاصة، تنظيمات للدعاية السياسية من الطراز التقانوي الحديث، وعوّدوا الجمهور على فكرة أنّ الحياة الجديدة قد حلّت. في النهاية، سهلّوا بالفعل من إقامة حكومة إندونيسية مستقلة يقودها تحديثيون مسلمون. كان على هذه الحكومة أن تقاتل الهولنديين لطردهم، الذين عادوا من جديد إثر انتصار القوات الأمريكية، غير أنّ الإندونيسيين قد نجحوا في كسب استقلال حقيقي لأنفسهم بعد تضحيات عظيمة في ١٩٤٩.

ولكن، في العديد من المناطق (وإن لم يكن في جميعها) كانت أبرز النتائج الضاغطة لفترة الحرب وما تلاها هي انتفاخ المدن (التي تضاعف حجمها مرتين أو ثلاثاً)، مع توافد المجموعات الحضرية الجديدة الفقيرة والمقطوعة عن جذورها. أصبحت هذه المناطق أكثر اعتماداً من ذي قبل على السلع المصنّعة بالماكينات؛ ومع انقطاع القنوات التجارية المعتادة، وفّرت الحرب حافزاً كبيراً للإنتاج الصناعي المحلي. ولكنّ ذلك لم يكن العامل الوحيد؛ فقد ضاعفت الحرب الاضطراب المتراكم منذ سنوات الكساد وملأت المدن، أثناء الحرب وبعدها، بالفلاحين الذين لم تعد أرضهم تكفيهم. بعد الحرب، انضم إلى الفلاحين المقتلعين من أراضيهم غيرُهم (من اللاجئين من فلسطين بعد التقسيم ومن الهند بعد التقسيم). ولكن، حتى في المناطق التي لم تشهد موجات من اللجوء (مثل بلاد المغرب) أدت هجرة الفلاحين إلى تحوّل كبير في المدن (وإلى تغيّر أحوال أقربائهم في الأرياف). لم يكن لدى هؤلاء وسائل تعينهم على العيش في المدن، ذلك أنّ الصناعات الجديدة لم تكن قويّة بما يكفي. وهكذا أخذوا يعتاشون على معونة أقربائهم ـ إن لم يكن على التسوّل ـ وعلى جملة من الأعمال المتفرقة هنا وهناك (أبرزها للعيان بائعو الأرصفة، حيث يبيع الشبان مجموعات من القمصان الداخلية أو غيرها من البضائع المصنّعة بالماكينات الرخيصة ليحظوا بربح زهيد منها). عندما ازدحمت الأحياء الرخيصة من المدن، انتشر هؤلاء في ضواحٍ عشوائية، وفي مدن من الصفيح التي تتزاحم فيها البيوت المكوّنة من صفائحِ الزيت أو خردة الخشب، حيث لا تتوفر أيّ

مرافق صحيّة. ربما كانت الحكومة البيروقراطية ميّالة إلى حماية المعايير الصحية عبر إقرار أنّ هذه البيوت يجب أن تتوافق مع قوانين المدينة أو تُهدم. ولكن، بدلاً من هدم كلّ شيء، كان لا بدّ من القيام بتسويةٍ ما: فإذا اكتمل بناء البيت، فسيُسمح له بأن يظلّ قائماً. وهكذا أخذت العائلات اليائسة تشترك معاً في رفع الجدران وإقامة السقوف في يوم واحد، لتكون في اليوم التالي جاهزة كأنها حقيقة واقعة.

كثيراً ما تمت إساءة فهم الفقر الجديد والنظر إليه بوصفه استمراراً للفقر «القديم العهد» في «الشرق». وكثيراً ما تمّ القول بأنّ كلّ ما استجدّ هو ظهور مستوى جديد من التوقعات التي-لم تكن مُتخيّلة سابقاً؛ وانفتاح إمكانات جديدة مع حضور الغربيين وطرائق حياتهم، ووفرة الحوافز التي وفّرتها الأفلام الغربية الحديثة. إنّه لصحيح بالطبع أنّ عامّة المجتمعات الزراعاتية (وليس «الشرق» وحده) قد عاشت في مستوى من الفقر، وفقاً لمعايير الغرب الحديث المتقنن؛ وأنّ الناس كانوا قد بدؤوا يُدركون إمكانية الخروج من الفقر، وبالتالي باتوا يطلبون ما هو أفضل. ولكنّ وجود قوة سياسية قوية ومباشرة كان أيضاً حقيقة مادية شاخصة: ازداد البشر فقراً عمّا كانوا عليه من عدّة جوانب مهمّة. إن أحد عوامل ذلك هو تزايد أعداد السكان مع نهاية الآفات الكبرى، إذ باتت هناك نسبة أقل من الأرض لاستغلالها، وكمية أقل من الغذاء المتوفّر لكلّ فرد. ولكنّ ما لا يقل أهمية عن ذلك، في العديد من الأماكن، هو ما يُمكن أن نطلق عليه الفقر «الوظيفي».

يُمكننا أن نرى كيف أنّ الفقر في مدينةٍ ما أو في أمّةٍ يغدو وظيفياً من جهة علاقته بمستوى الاستهلاك العام؛ فعلى سبيل المثال، ما إن دخل الهاتف إلى كلّ بيت، حتى بات العيش من دون هاتف أمراً شاقاً. لا ينبع ذلك بالضرورة من الحسد والرغبة بمشابهة الأقران، وإنّما يتأتّى بالأساس من انتهاء صلاحية استعمال الوسائل البديلة الرخيصة التي كانت سائدة من قبل؛ فمثلاً، لا تعود أحاديث الجوار وشائعاته قادرة على أداء وظيفتها التي كانت تؤديها في الأيام الخوالي بشكل جيّد لأقليّة متشظيّة من دون وجود هواتف. في مجتمع لا تتوفر فيه السيارات، نجد بأنّ العمّال لا يحتاجونها، لا لأنّهم لا يعرفون أنّهم مفتقرون إليها، بل لأنّ مواقع المصانع وخيارات العمل ستتحدّد وفقاً لأشكال وسائل المواصلات المتاحة، ولن يشعر الرجل الذي

يستعمل وسائل المواصلات تلك بالنقص الذي سيشعر به العامل الأمريكي إن لم تكن معه سيارة. يحدث الأمر نفسه على مستوى عالميّ أيضاً. إنّ «ثورة التوقّعات» ليست جزئياً إلا نتيجة للوعي الجديد بما يُمكن للحياة أن تقدّمه. ولكنّ الأهمّ من ذلك هو أنّ ما كان في السابق مستوى مقبولاً من الكفاف لن يبقى كذلك إذا ما تمّت خلخلة التوازن المحلّي. عندما باتت الحافلات والشاحنات أرخص سعراً (لأسباب تتعلّق بالمنافسة العامة) من الإبل والحمير، اختفت الإبل والحمير. ولكن، مع الإبل والحمير اختفى أيضاً طيف واسع من الفرص والخدمات التي كان بالإمكان الاعتماد عليها: السماد الناتج منها، القدرة على التنقّل من دون طرق معبّدة لبعض المسافات، إلخ. مع تحوّل الاقتصاد كلّه بهذه الطرائق، أصبح هناك مستوى ضروري من السيولة النقدية والتبادل الأجنبي، حتى لأكثر المجتمعات تواضعاً. فقد أصبح عدم القدرة على شراء السلع المستوردة، مثلاً، أمراً مندرجاً تحت الفقر. وهكذا بات ضعف الموقع التنافسي في السوق العالمي أمراً يُهدّد الناس في احتياجاتهم الضرورية لا في الكماليات الترفيّة فقط. وبعيداً عن الضغط السكاني على الأرض الزراعية، كثيراً ما تكون العناصر الفقيرة غير قادرة على الحياة على «مستوى الكفاف» بنفس درجة الرضا التي كانت ممكنة في السابق: إنّهم ليسوا منجذبين وحسب إلى درجة أعلى من الاستهلاك بفعل ما تعرّضوا له وتعرّفوا عليه من الأسفار والأفلام، بل إنّهم باتوا بحاجة إلى هذه الأمور مع اختفاء البدائل القديمة لها.

وسط هذه الطبقات الدنيا الجديدة وغير المنظّمة (حيثما أصبحت مهمّة)، تحوّلت المطالب الاقتصاديّة سريعاً إلى مطالب سياسية. لطالما اشتكى التحديثيون من عطالة جماهير السكان، الجاهلين والخائفين من الحركة. ولكنّ الحال لم تعد كذلك: فبعد أن اطّلعت الطبقات الفقيرة على جوانب الحياة المتقننة مثل السفر بالحافلات والأفلام والعيادات الطبيّة الحديثة، باتت تعرف أنّ الأمور يُمكن أن تكون أفضل مما هي عليه. قد يبقون متحفّظين وحذرين، ولكنّهم لا يُمكن أن يكونوا غير مبالين بعد الآن.

إذا كانت حرب ١٩٣٩ قد أنتجت حالة انفجارية في العديد من بلاد المسلمين، فإنّها قد أضعفت أيضاً الدول الأوروبية الكبرى على نحوٍ كبير. تمّ سحق الألمان والطليان في مستوطناتهم، ولكنّ فرنسا كانت قد سُحقت

في البداية على يد الألمان واحتاجت إلى بعض الوقت لتستعيد عافيتها ببطء؛ بل إنّ البريطانيين كانوا مضطرين للاعتراف بأنّهم لم يعودوا أنداداً لا للروس ولا للأمريكيين، نظراً إلى التكلفة الباهظة لأدوات الحرب التي أدّت إليها صيرورة التقنية المستمرّة، وإلى اتساع النطاق الذي باتت الحرب تغطّيه. لم تقاوم بريطانيا طويلاً مطالب الاستقلال في الهند. وعندما تمّ الاعتراف بالاستقلال بعد الحرب ـ في الهند وباكستان وإندونيسيا وسورية ولبنان، بل وفي العراق ومصر ـ تمّ ذلك على أساس أكثر متانة مقارنة بحالات الاستقلال التي مُنحت بعد حرب ١٩١٤. لقد انتهت الهيمنة الأوروبية على العالم بالمعنى الفعلي.

ولكن، تمّ تعويض ضعف القوة الأوروبية الغربية القديمة بظهور قوّتين غربيّتين حديثتين على الساحة: الولايات المتحدة والاتحاد السوفياتي. لبعض الوقت (على الرغم من الدمار الهائل والخسائر التي لحقت بالاتحاد السوفياتي)، بدا بأنّ هاتين القوّتين الهائلتين تتحكمان بجميع القوى في العالم فيما بينهما. ولكنّ هاتين القوّتين كانتا تقفان على طرفي نقيض، تمثّل الأولى السوق العالمي الرأسمالي بالشكل الذي تطوّر عليه تقليدياً في الغرب الحديث، أما الثانية فتقود قوى الثورة عليه. كان من المتوقّع أن يؤدي المسلمون دوراً حاسماً في هذا الصراع. فمع انضمام الصين إلى الكتلة الشيوعية في ١٩٤٩، كانت معظم المناطق المدينية القديمة والأقلّ تقنية في نصف الكرة الأرضي الشرقي التي لا تزال ضمن السوق العالمي الرأسمالي تُمثّل نطاقاً يتطابق إلى درجة بعيدة مع النطاق القديم للحاضرة الإسلامية وأشباه جيوبها المختلفة. توقّع الأمريكيون أن تصطف الدول المسلمة المستقلّة مع الجانب الأمريكي في تحالف الكتلة الغربية الحديثة لمنع تمدّد القوة السوفياتية، في حين بذل الروس أقصى جهودهم لتشجيع شعوب المسلمين على الثورة ضدّ حكوماتهم التي تتساهل مع الدور التبعي لهم في السوق العالمي الرأسمالي.

ولما امتلكت كلتا القوّتين سريعاً قنابل ذريّة، والتي عُدّت «أسلحة نهائية» قادرة على إحداث دمار شامل، لا يُمكن استعمالها ضدّ خصم نووي، إلا إذا كانت الدولة تُفضّل دمارها الخاص على استسلامها، فإنّ الصراع قد وصل فيما يبدو إلى أفق مسدود (على الأقل على مستوى

المواجهة المباشرة بين القوّتين). ولكن كلتا القوّتين قد أصبحت أكثر نشاطاً في محاولة القيام بتحركات غير مباشرة، بهدف الحفاظ على تقدّم مواقعها في الأجزاء الأقلّ تقننة من العالم، وبخاصّة في الحاضرة الإسلامية. تمّ النظر إلى هذه البلاد على أنّها تنتمي إلى مجتمع عالمي واحد: فلم يتمّ تمييزها على أساس الولاءات الدينية أو الثقافية ـ ولا حتى بوصفها غير غربية حديثة ـ وإنّما على أساس نقطة محايدة، وهي مستوى الاستثمار التقانوي. تمّ وصف البلدان ذات مستويات الاستثمار المنخفضة أنّها «متخلفة»، أو بإضافة جرعة من التفاؤل بأنّها «نامية». على هذا الأساس، ومع إدراك أنّ الشكل الذي يجب أنّ تنمو باتجاهه ـ أي الشكل المتقنن ـ لم يستقر بعد، فقد نُظر إليها بوصفها «غير ملتزمة»: فإذا ما اكتمل نموها وتطوّرها، وهو ما يُفترض به أن يحدث، فإنّها لا بدّ فيما يفترض أن تندرج في أحد المعسكرين الغربيين الحديثين الاثنين، هذا أو ذاك. وبناءً على نتيجة الصراع على ولاء هذه البلدان سيتحدّد من هو الطرف الذي سيتولّى مهمّة الهيمنة الأوروبية القديمة على العالم. لم يتوقع الرأسماليون ولا الشيوعيون أنّ الشعوب المسلمة قادرة على صياغة مصيرها الخاص باستقلال عن الشروط التي يفرضها ورثة القوى الغربية الحديثة التي تخوض صراعاً مسدوداً.

نهاية الاستعمار (١٩٤٩ ـ ١٩٦٢)

كان استقلال الدول غير الغربية قاصراً وسابقاً لأوانه، بمعنى أنّه نجم عن أزمة داخلية في الغرب الحديث، أكثر مما نجم عن صعود قوّة فعليّة في الشعوب التابعة. ولهذا وجدت هذه الشعوب نفسها بالضرورة غارقة في صراع مستمرّ مع قوى الكتلة الغربية حتى بعد الاستقلال. وقد منحها هذا الصراع شيئاً من التوجيه والإصرار في كفاحها من أجل الاستقلال.

ولكنّ الصراع لم يكن يعني بالضرورة أنّ عليهم أن يستبدلوا بالهيمنة الغربية الرأسمالية العالمية هيمنةً غربية شيوعية. في الصراع بين السوق الرأسمالي العالمي والقوى الشيوعية التي يقودها الاتحاد السوفياتي، ظلّ معظم المسلمين التحديثيين خارج الاتحاد السوفياتي ممانعين للانضمام إلى أحد الطرفين. كان هؤلاء متماهين مع قيم المجتمعات الغربية المختلفة التي تلقوا تعليمهم بناء على تقاليدها، وكان الأكثر نباهةً منهم يُدركون ما هي

القيم المرتبطة عملياً بالديمقراطية الرأسمالية: حرية المعلومات والبحث، وحريّة المرء بالمعارضة، وحريّة تعدّد المبادرات الاجتماعية المستقلة، والتي تبدو كمسلّمات مؤسساتية للأشكال الأخرى من الحريات. وكان يبدو لهم بأنّ الطريقة التحديثية الشيوعيّة لا تعبأ بذلك كلّه. كان كثير من التحديثيين لا يعبؤون على المستوى الشخصي بتولي الحكومة فرض المساواة، وهو ما ينطوي عليه الحل الشيوعي، ولو كان مردّ ذلك أنّ المتعلّمين، بوصفهم يُمثّلون الطبقات المستغلِة القديمة، سيتعرّضون بذلك للمحو والتجريف، أو سيتمّ تقييد فعاليّتهم على نحوٍ قاسٍ لمنعهم من تخريب النظام الجديد على نحوٍ واعٍ أو غير واعٍ. غير أنّ معظم المسلمين لم يكونوا يُريدون أيضاً الاصطفاف مع الكتلة الغربية الحدّيثة في مواجهة الكتلة الشيوعية.

ولكنّهم لم يكونوا قلقين من فرض الشيوعية من الخارج (فهذه ليست الطريقة المعتادة للثورة الشيوعية)، ولم يروا ما يدعوهم إلى السعي وراء تحالف مع الغرب الحديث لمنع ذلك. إضافة إلى ذلك، فإنّهم ظلّوا مرتابين بالقوى الأوروبية أكثر من ريبتهم بالاتحاد السوفياتي، الذي أثبت في الممارسة العملية أنّه أقلّ خطراً على حدوده الجنوبية منذ الثورة. شكّلت تركيا الاستثناء الأكبر وسط ذلك: كان لدى الأتراك قلق تاريخي من مطامع الروس في مضائق تراقيا، كما أنّ الاتحاد السوفياتي في نهاية الحرب قد قام ببعض المحاولات التي أقلقت الأتراك لكسب موقع أفضل هناك، ولم تتمّ إفشال هذه المحاولات إلا بدعم بريطانيا والولايات المتحدة الأمريكية لتركيا. حاول الاتحاد السوفياتي تشجيع النزعة الانفصالية لدى الترك الأذريين (بل والكرد) في مملكة إيران الغربية قبل انسحاب قوّات احتلاله مع نهاية الحرب. ولكنّه في النهاية اقتنع بالانسحاب التام إلى ما وراء الحدود القديمة في مقابل أن يحظى ببعض الامتيازات في التنقيب عن النفط، وهي امتيازات لم تتحقّق له عملياً (بفعل اعتراض المجلس الإيراني). لم تكن الحكومة الأفغانية تشعر بأيّ خطر من حولها وإن بدا واضحاً بعد التقدّم الاقتصادي للسوفيت أنّ ذلك قد أضعف صلات سكانها مع المسلمين التابعين للسوفيت.

حتى بعد أن كسبت معظم بلاد المعمورة المدينية القديمة استقلالها الفعلي بحلول عام ١٩٤٩، ظلّت التوتّرات الكبرى قائمةً مع القوى الغربية.

ولعلّ ما هو أهمّ من انسحاب الاتحاد السوفياتي من صفّ الهيمنة الأوروبية العالمية عسكرياً (دائماً باستثناء ما كان داخلاً في حدود روسيا قبل ١٩١٤) هو انسحابه بعد الثورة من الجانب الاقتصادي من هذه الهيمنة أيضاً. فإذا لم يكن مسموحاً لرأس المال الأجنبي الخاص بدخول روسيا، فإنّ لازمة ذلك هي منع رأس المال الروسي الخاص من دخول السوق العالمية؛ وإذا كان ثمة تجارة بين الاتحاد السوفياتي ودولٍ أخرى، فإنّها كانت ترتّب بالأساس بين الحكومتين المعنيّتين، فتكون بالتالي خاضعة للمراقبة والسيطرة من قِبلهما. ولكن في الغرب، ظلّ رأس المال الشخصي هو السائد والغالب. في البلاد الأقل تقننة، والتي لم تفرض سيطرة حازمة على اقتصادها الداخلي، ظلّت المنافسة غير الخاضعة للسيطرة مع السلع الغربية الحديثة ووجود السوق الرأسمالي الغربي يفرضان المشكلات ذاتها، التي ظهرت واستشرت منذ القرن التاسع عشر. وحتى لو تمّ فرض قدر ما من السيطرة الاقتصادية من قِبل الحكومات ذات الأهواء القومية، فإنّ الاقتصادات التي تطوّرت في ظلّ التبعيّة كانت ما تزال خاضعة للقرارات التي تتخذها مراكز السوق العالمي في البلاد الغربية. إضافة إلى ذلك، عملت الحكومات الغربية الحديثة، رسمياً أو في الخفاء، على ممارسة ضغوطها في خدمة المصالح الاقتصادية الغربية الحديثة، وبالتالي ضدّ أيّ محاولات واضحة لتغيير الطابع التبعي للاقتصادات المحلية.

في كثير من الأحيان، كانت القوى الغربية الحديثة تتدخّل تدخّلاً مباشراً، وإن لم يكن تدخّلها سافراً، للحفاظ على الحكومات التي تتوقّع منها أن تُجنّب بلادها أيّ اضطراب أو تغيير في الوضع القائم. بالنسبة إلى الغربيين المحدثين، كان الاعتبار السياسي الأكثر أهميّة هو «الاستقرار»؛ إذ إنّ أيّ تغيير غير متوقّع في الحكومة، خاصة إذا ما أدّى إلى تغيير في القواعد الاقتصادية، أو إلى مصادرة الممتلكات بما يتوافق مع المصالح القومية، من شأنه أن يجعل الاستثمار غير آمن وغير مجدٍ مالياً. من وجهة نظرهم، كانت «التنمية» هي الحاجة الرئيسة للمجتمعات الأقل تقننة، ولا بدّ للتنمية من مزيد من الاستثمارات التي يُجيدها الغربيون المحدثون بكفاءة أكبر من أيّ حليف محلّي آخر. إذا ما أصبحت هذه الاستثمارات غير مجزية بفعل انعدام الاستقرار، فإنّها ستبحث عن مصارف أخرى (متاحة في السوق الرأسمالي

العالمي)، وسيؤدي ذلك إلى إعاقة التنمية المحلية. وهكذا شعر الغربيون المحدثون بأنّ من مصلحة البلاد المعنية، مثلما هو من مصلحتهم، أن يعملوا كلّ ما بوسعهم لتشجيع الحكومات المستقرة (أي الحكومات التي ستستمر في تمثيل المصالح المستقرة، وستقاوم أيّ ضغوط نحو اتخاذ أي خطوة يُمكن أن تخفّف الضغط المباشر عن الجماهير الفقيرة، لأنّ نتائج ذلك ستكون وخيمة على المدى البعيد). وبفعل قوّتها التفاوضية السياسية والاقتصادية المتفوقة، كانت القوى الغربية الحديثة في موقع يؤهّلها لممارسة نفوذ كبير من خلال وسائل تُعتبر قانونية تماماً وفق القانون الدولي الغربي الحديث، حتى من دون استعمال القوة العسكرية (بطلب من الحكومات المحلية المهدّدة بالضغوط الشعبيّة)، التي تُمثّلها القواعْد العسكرية الغربية الحديثة الموزّعة في أنحاء الحاضرة الإسلامية. ولكن، من وجهة نظر البلاد الأقل تقننة، فإنّ هذا النفوذ كان ببساطة نوعاً من التدخّل، بغضّ النظر عمّا إذا كان قانونياً أو لا، وكان بالضرورة فعلاً شائناً ومهيناً.

بناء على ذلك، ظلّت معظم بلاد المسلمين المستقلة، وحتى البلاد الخاضعة للحكم الأوروبي، تشعر بضغوط كبيرة من قوى أوروبا الغربية، في حين أنّ الضغط الروسي قد توقّف. وبينما تساهلت العناصر ذات الامتيازات، المستفيدة من الاقتصاد التابع مع هذه الضغوط (في دول مثل المملكة العربية السعودية، حيث لم تكن العناصر الأخرى بيّنة وممفصلة، لم تؤدِّ هذه الضغوط إلى إثارة استياء عام)، أعرب التحديثيون الأكثر جدّية، المصرّون على تجاوز حالة التبعية الاقتصادية عن استيائهم منها مراراً. وهكذا تمّ تعريف «الإمبريالية» حصراً بالإمبريالية التي تمارسها القوى الخارجية الغربية الحديثة ـ دوناً عن القوى الشيوعية ـ ولم يتمّ إدراج النزعات التوسّعية التي تمارسها الدول الأخرى في المناطق المجاورة لها (وهو أمر شائع ومتكرّر) ضمن البند نفسه [أي ضمن تعريف الإمبريالية].

تزايد الصراع مع الغرب الحديث غير الشيوعي مع دخول عناصر الطبقة الدنيا كمشاركين محتملين في المشهد السياسي في البلدان الأقل تقننة. لم يكن هؤلاء يثقون البتة بالطبقات الثرية، وكانوا يماهون بين هذه الطبقات وحلفائها من الغربيين المحدثين. سرعان ما وجدت الطبقات الدنيا الجديدة الوعي نوعاً من التعاطف معها وسط قطاع متزايد من التحديثيين

المتعلّمين. بات هؤلاء كثيراً ما يُعرّفون أنفسهم كـ «اشتراكيين».

بينما كان شعار التقدّم بعد حرب ١٩١٤ هو «الديمقراطية»، كان شعار مرحلة ما بعد حرب ١٩٣٩ في أوروبا الغربية هو «الاشتراكية». في بريطانيا نفسها، وصل الحزب «الاشتراكي» إلى السلطة. وأياً كان معنى «الاشتراكية» على وجه التحديد، فإنّها كانت تلفت الانتباه إلى العوائق الاقتصادية والاجتماعية التي تعيشها الجماهير، وإلى استحالة تفعيل «الديمقراطية» بينهم حتى رفع هذه العوائق. بالأخص في حالة البلدان الأقل تقننة، كانت الاشتراكية تلفت الانتباه إلى صعوبة إقامة مجتمع متقنن بالكامل ما دامت الجماهير لا تزال تعيش حالة من الفقر المدقع؛ ذلك أن المجتمع المتقنن يتطلّب مشاركة جماهيرية على جميع المستويات. كما اقترحت الاشتراكية بأنّ السوق العالمي الرأسمالي، إذا ما تُرك للعمل بحريّته القصوى، سيعمل على إدامة حالة التبعية الاقتصادية، وما يرافقها من تناقضات بين امتيازات الطبقات المالكة وفقر بقية الطبقات. ولا يُمكن تجنّب ذلك إلا بالتخطيط والسيطرة على الاستثمارات الرأسمالية بطريقة تُمكّن البلاد من الخلاص من سيطرة الرأسمالية العالمية، ومن حلفائها المحليين ـ أي من خلال النهج الاشتراكي ـ ثمّ عبر تعزيز التصنيع على نطاق شامل، وهو ما سيغدو ممكناً حينها، وسيجعل الدول مكتفية بنفسها اقتصادياً، كما أنّه سيوفّر وظائف للفقراء.

بناءً على ذلك، اجتمعت مرة أخرى النزعة المثالية الغربية الحديثة (بصورتها الاشتراكية الآن) مع الضغوط المحلية لتزويد التحديثيين المتحمّسين ببرنامجهم: وهو أنّ الاستقلال الشكليّ ليس كافياً (إذ إنّه لا يزال يعني الخضوع للغرب الحديث)، ولا بدّ من تدعيمه بالاستقلال الاقتصادي، ولا بدّ لهذا الاستقلال الاقتصادي أن يتمّ عبر رفع المستوى الاقتصادي للجماهير، التي لم يعد من الممكن تجاهلها، ولا بدّ من القيام بذلك عبر الدخول في طور التصنيع مع شيء من الاشتراكية. لم يكن معظم التحديثيين راغبين في أن يصبحوا شيوعيين؛ ولكنّهم كانوا مهتمّين على الأقل بالخروج من السيطرة الغربية غير الشيوعية. ومع الدعم الشعبي الجارف لهم، رفضوا بشدّة التحالف مع الكتلة الغربية ومع قادتها الأمريكيين؛ وبقدر ما أمكنهم التأثير على حكومات المسلمين، بقدر ما تمّ رفض عروض نظام التحالف العالمي الأمريكي.

تمحورت مناهضة الغرب الحديث الجديدة في أحيانٍ كثيرة حول العلاقة الاقتصادية الجديدة التي باتت أكثر أهمية خلال الحرب: تزويد بلاد المسلمين لبلاد الكتلة الغربية بالبترول. يختلف إنتاج النفط عن معظم أشكال إنتاج المواد الخام الأخرى من ثلاثة جوانب: **أوّلاً**، أنّه كان سلعةً أساسيةً للغرب الحديث، ولم يكن مجرّد سلعة مفيدة: خلال حرب ١٩٣٩ وما بعدها، تضاعف حجم الاستعمال العسكري والمدني له، كما شهدت الفترة نفسها تحوّل بعض بلاد المسلمين في المنطقة القاحلة الوسطى، خاصّة في منطقة الخليج وما حول بحر قزوين، إلى كونها المصدّر الأهمّ للنفط في نصف الكرة الأرضيّ الشرقي. استفاد السوق السوفياتي من حقل نفط باكو، الواقع ضمن الحدود السوفياتيةّ؛ أما حقول النفط في دول العراق وإيران وشبه الجزيرة العربيّة فلم تكن تنافسها، بوصفها المصدر الأهمّ للنفط لأوروبا الغربية إلا بعض الحقول النفطية في الأمريكتين، فكان لحقول النفط هذه مجتمعةً موقع شبه احتكاري. **ثانياً**، كان بيع النفط الخام أمراً مربحاً على نحوٍ كبير، وكانت الحكومة التي تحظى بجزء من عائدات الإنتاج النفطي في أراضيها تحظى بمصدر دخل كبير جداً. كان التنافس بين الشركات المختلفة على حقوق اكتشاف النفط وإنتاجه تنافساً حاداً، وخلال الحرب وبعدها بالأخص، باتت الحكومات قادرةً على فرض نسب أرباح مرتفعة: فرضت المملكة العربية السعودية ـ حيث بدأ التنقيب عن النفط منذ الثلاثينيات، وانطلق الإنتاج في أثناء الحرب وبعدها ـ حصولها على ما نسبته ٥٠٪ من الأرباح من مجموعة الشركات الأمريكية، وأصبح ذلك هو المعدّل القياسي. بذلك، كان النفط موضوعاً تُناط به آمال البلاد المصدّرة له، إضافة إلى كونه موضوعاً لمصالح الغربي الحديث. **ثالثاً** وأخيراً، تصاعدت هذه الآمال بفعل الطابع التقانوي لإنتاج النفط: كان على معظم العاملين في قطاع النفط أن يتلقوا تدريباً تقانوياً عالياً، وبقدر ما كان يتمّ تكرير النفط بعد استخراجه في البلدان المنتجة، بقدر ما كان ذلك فرصة مواتية لتطوير صناعة متقننة أخرى مهمة. وبقدر ما كان بالإمكان إدخال هذه الصناعة على نحوٍ إيجابيّ في الاقتصاد الوطني (وهو ما لم يحدث بالضرورة)، بقدر ما أمكن لها المشاركة والمساهمة في تقننة الاقتصاد كلّه.

تدريجياً بات واضحاً أنّ على حكومات البلدان المُنتجة أن تستغلّ ريع

النفط (بقدر ما يُمكن توفير فائض منه عن ميزانية الحكومة) في الاستثمار التقانوي، لرفع المستوى العام للاقتصاد. ولكن سرعان ما ظهرت فكرة تالية لذلك تقول بإمكانية القيام بما هو أكثر من الحصّة المُقرّرة من العائدات النفطية التي يُمكن للأجانب أن يقنعوا بدفعها: يُمكن للحكومة أن تنقل صناعة النفط من كونها استثماراً أجنبياً يمتصّ الموارد الطبيعية بطريقة لا رجعة فيها ووفقاً للشروط الأجنبية، إلى كونها استثماراً وطنياً يُدار في خدمة تحديث البلد. كان من المقرّر وفق القانون الدولي الغربي الحديث أنّ من حقّ الدول المستقلة أن تستولي على المصالح الوطنية الواقعة ضمن نطاق سلطتها، بما في ذلك الممتلكات الأجنبية، شريطة أن تدفع لقاء ذلك تعويضاً مجزياً، تُقرّره محاكم الدولة (وقد تمّ التأكيد على النقطة الأخيرة والمصادقة عليها من قِبل المحاكم الدولية). فإذا كانت الدول المصدّرة للنفط مستقلّة فعلاً، فإنّ بإمكانها أن «تؤمّم» آبار النفط وتجعلها ملكاً للدولة، وليس من حقّ الحكومات الغربية الحديثة المستفيدة من النفط أن تعترض على ذلك. كان النفط سلعة ضرورية للغرب الحديث، بحيث كان من المأمول أن تضطر الدول الغربية لشرائه وفقاً لشروط الدول المنتجة.

تمّ اختبار هذه النظرية للمرة الأولى في المملكة الإيرانية؛ فبعد أن قام البريطانيون والروس بخلع رضا شاه وإرساله إلى المنفى، نصّبوا ابنه محمد رضا، ولكنّ الحكومة ظلّت بيد المجلس، شريطة أن يعمل المجلس من خلال مجلسٍ وزاريٍّ معادٍ لألمانيا. عندما غادر البريطانيون والروس، كان المجلس هو صاحب الكلمة العليا. كان رجال الاعمال الأثرياء هم من يسيطرون على المجلس، بخاصّة من مالكي الأراضي، القادرين على التحكم بأصوات الناخبين من الفلاحين التابعين لهم، ولم يكونوا متحمّسين للإصلاحات البعيدة المدى التي يُنادي بها التحديثيون؛ ولكنّ كلّاً من المجلس والتحديثيين كانوا متفقين على مسألة تأميم النفط. في ظلّ قيادة د. محمد مصدق، المُناصر الشعبي لقضية التحديث، والذي كان قد قاد المقاومة ضدّ منح الاتحاد السوفياتي امتيازاً نفطياً (وعلى الرغم من الآمال المتعارضة مع آمال الشاه الشاب، الذي كان يأمل بأن يحظى بدعم مالي غربي)، وافق المجلس في ١٩٥١ على تأميم حقل نفطي يُسيطرُ عليه البريطانيون، وتأميم تكرير النفط في الجنوب. كان من المأمول ألا تتدخّل

بريطانياً بقوّاتها، أوّلاً لأنّ في ذلك تدخّلاً فجاً سيعرض علاقاتها بجميع الدول المستقلة والضعيفة تقنيّاً للخطر، وهو أمر حسّاس لم يعد بإمكان البريطانيين تجاهله بعد الآن؛ وثانياً، لأنّ تدخّل البريطانيين من شأنه أن يؤدي إلى تدخّل مقابل من قبل السوفيت، وهو ما لم تكن أي قوة في المعسكر الغربي راغبة فيه، ذلك أنّ توسع السوفيت سيقلّص النطاق المفتوح أمام السوق الرأسمالي العالمي.

لم يرسل البريطانيون قوّاتهم؛ ولكنّهم لم يقبلوا أيضاً بالتأميم. وكانوا يعتقدون بأنّ انتقال صناعة النفط إلى عهدة الحكومة الإيرانية غير الجاهزة لذلك سيؤدّي إلى اضطراب العملية، وربما إلى تعطّلها، كما أنّه سيكون سابقة خطرة، ولن يصبّ في مصلحة الإيرانيين أنفسهم في النهاية. وقد وجدوا ما اعتبروه وسائل قانونية وسلمية لفرض الاستقرار والمنطق السليم؛ فاستعملوا مواردهم الاقتصادية لفرض مقاطعة على النفط الإيراني. كانت شركة النفط البريطانية قادرةً عملياً على إقناع جميع المستهلكين الغربيين للنفط بأنّ مصادرة ممتلكات الشركة يُخالف ما تمّ الاتفاق عليه في معاهدة الامتياز، وأنّها بالتالي غير قانونية؛ ذلك أنّ النفط ليس ملكاً للحكومة الإيرانية فقط، بل ملكاً للشركة أيضاً. توقّف المشترون عن شراء النفط إلا إذا دفعوا سعره للحكومة وللشركة البريطانية أيضاً؛ وتوقّفت ناقلات النفط المملوكة لشركات النفط، عن نقله؛ وحتى لو أمكن نقل النفط وبيعه، فقد ثبت بأنّ من الصعب إنتاج النفط وتكريره بالأخص إذا لم يقبل التقنيون البريطانيون العمل وفق شروط الحكومة الإيرانية. وهكذا توقّفت عائدات النفط التي كانت الحكومة تعتمد عليها اعتماداً متزايداً. ولكن، بينما كانت نتائج الضغط على الدولة الإيرانية الغربية قاسيةً، كانت نتائج الضغوط الناجمة عن وقف تدفّق النفط الإيراني بسيطة الأثر على الغرب الحديث؛ فقد أمكن زيادة إنتاج النفط في بلاد المسلمين المجاورة، في المملكة العراقية والدول الخليجية، بحيث لم تتأثّر الأسواق الغربية بنقص العرض بعد توقف النفط الإيراني.

توقّع الغرب الحديث أن تُسلّم الحكومة الإيرانية الغربية بالهزيمة وتقبل شروط الشركة لإعادة الإنتاج من جديد. ولكنّ المشاعر الشعبية في إيران كانت طافحة بالحماسة، على الرغم من الصعوبات الاقتصادية التي شعرت

بها الطبقات الدنيا على وجه الخصوص، إذ خسر العديد منهم وظائفهم وأعمالهم. كانت هناك مشاعر طافحة ضدّ الأمريكيين بوصفهم قادة المعسكر الغربي، ولكنّ الزائر الأمريكيّ كان يشعر بأنّه محظوظ لأنّه ليس إنكليزياً، حتى وسط البسطاء غير المتعلّمين في البلدات الصغيرة: كان البريطانيون محلّ كراهية مطلقة. شارك كلٌّ من الشيوعيين، الذين تزايد أنصارهم في الدولة الإيرانية الغربية منذ الاحتلال السوفياتي للشمال، وأنصارُ الإسلام من أهل الشريعة الراديكاليين، الذين أنشؤوا حركة مشابهة منذ الإطاحة بمشروع رضا العلماني رفضاً لإصلاحاته، شاركوا في دعم مصدق ومشروع التأميم. في بلاد المسلمين الأخرى، كان التأييد العام لمصدق كبيراً؛ فعندما سافر مصدّق إلى مصر، حظي بحفاوة كبيرة. ولكنّ الحكومات المصدّرة للنفط لم تكن مستعدّة لاتخاذ أيّ موقف لدعم الإيرانيين (ذلك لأنّ خسارة الإيرانيين كانت مكسباً لهم). ولكنّ التحديثيين، بدعم من الشعور الجماهيري، أصرّوا على الصمود في وجه المقاطعة الغربيةً، على الرغم من ضعف دعم الحكومات المسلمة الأخرى لهم. وكانوا يشعرون أنّ ذلك يمسّ قضيّة الاستقلال الوطني، حتى لو كان يعني التضحية بأموال النفط.

ولكنّ العناصر ذات الامتيازات في المجلس أخذت بالتململ وتوقّفت في النهاية عن دعم مصدق. وبحلول عام ١٩٥٣، كان عليه التحرّك بتفويض شعبي مباشر، من دون موافقة المجلس ولا الشاه (وكان عليه أن يواجه أيضاً المنافسة المتزايدة من الشيوعيين). وعلى الرغم من المسيرات الشعبية الكبيرة المؤيّدة له في شوارع طهران، بات موقف مصدّق أكثر ضعفاً، وفي النهاية تدخّل الجيش باسم الشاه، وقام بخلع مصدّق واعتقاله. تمّ قمع المشاعر الشعبية الرافضة بدعم من الجيش، وعقد الشاه مع المجلس ترتيباً جديداً مع المصالح النفطية الغربية من دون أن يُعيدوا الشركة البريطانية المكروهة بصورتها القديمة نفسها، فعاد النفط وعائداته إلى التدفق مجدداً. في الوقت نفسه تقريباً، دخل الشاه في تحالف عسكري مع الكتلة الغربية (إلى جوار حكومات العراق وتركيا وباكستان). كان ذلك بهدف أن يضمن دعم البريطانيين، خاصة في حال نشوب أي صراع مع الروس؛ كما أنّ ذلك قد جلب لجيشه معونات كبيرة من الولايات المتحدة، إضافة إلى قدر لا بأس به من المساعدات المالية لتطوير الاقتصاد الإيراني. فشلت محاولة مصدق في

الاستفادة من ظروف إنتاج النفط في تسريع الاستقلال الاقتصادي، وآلت في النهاية بدلاً من ذلك إلى اصطفاف صريح مع الكتلة الغربية على المستويين الاقتصادي والسياسي.

ولكنّ معظم شعوب بلاد المسلمين لم تقبل بهذه النتيجة كنتيجة نهائيّة. في أثناء رئاسة مصدّق للوزراء انطلقت في مصر محاولة أخرى لتحقيق الغايات الطموحة للتحديثيين. كان المصريون، مثل غيرهم من عرب المشرق، يعانون من آثار الهزيمة في فلسطين. أُلقيت لائمة الهزيمة على ضعف الحكومات العربية، وعلى تخاذلها وخنوعها للغرب الحديث، والأهم من ذلك على رعايتها لمصالح الطبقات الراسخة ذات الامتيازات. من مالكي الأراضي وغيرهم، المتحالفين مع الغرب الحديث؛ وعلى تفشّي الفساد وانقياده لمصالح مجموعات صغيرة متنفّذة. كانت تُروى الكثير من القصص المحزنة عن كيف تمّت إساءة إدارة الأسلحة والأموال المخصّصة لحرب فلسطين. كان ضباط الجيش الشبّان يشعرون بهذا الفشل على نحوٍ مضاعف؛ فلما كانوا قد تلقوا تدريباً تقانوياً، فإنّهم قد استلهموا المُثُل الإصلاحية؛ ثمّ إنّ مصالحهم الشخصية ومصالح عائلاتهم لم تكن مرهونة بمصالح الطبقات الراسخة، فلم يكونوا يرون في الإصلاح خصماً لهم. كان أصحاب الرتب العليا في الجيش، مثل حالهم في معظم الأمكنة الأخرى، موالين للحكومات الراسخة ومتحالفين مع الملك؛ ولكنّ الضباط الصغار شعروا لهذا السبب تحديداً بأنّهم غرباء عنهم. في عام ١٩٥٢، ظهر غضب جماهير القاهرة، ومعظمهم من العاطلين عن العمل واليائسين: في أحد الأيام، قامت أعمال شغب واسعة نتج عنها إحراقُ فندق فخم يُقيم فيه الأوروبيون عادة، وقتلٌ للأوروبيين في الشوارع، إضافة إلى بعض أعمال التخريب العشوائية. وجدت مجموعة من الضباط الصغار الفرصة مواتية للقيام بانقلاب عسكري: بعد عدّة أشهر من أعمال الشغب، قاموا باعتقال القائد الأعلى في القاهرة. وفي الوقت المناسب، أعلنوا قيام الجمهورية وشرعوا في بناء قاعدة قومية لنضالهم ضدّ المصالح البريطانية.

هكذا وصل هؤلاء الضباط إلى السلطة عبر الثورة، واعتبروا أنّ ثورتهم لا تقلّ عن الثورتين الفرنسية والروسية: صحيحٌ أنّها كانت أقلّ قسوة وأقلّ سفكاً للدماء (ذلك أنّ المصريين كما قالوا شعب رحيم)، ولكنّها ليست أقلّ

حسماً وأهميّة. بخلاف حالة مصدّق، الذي حكم من خلال مجلس يُمثّل مصالح أصحاب الامتيازات، قام ضباط الثورة منذ البداية بتنحية البرلمان المصري وأحزابه، التي تمثّل نفس النوع من المصالح، واتخذوا إجراءات حازمة لضمان ألا تحوز مصالح ذوي الامتيازات على قوّة تؤهلها للعمل ضدّهم. بعد فترة من المناورات، برز جمال عبد الناصر كأحد الضباط المسؤولين عن هندسة الانقلاب وإن ظلّت لجنة الضباط هي من يحكم البلاد بنفسها. في البداية، كان عبد الناصر يحظى (مثل مصدّق) بدعم كلّ من الشيوعيين والممثّلين الأكثر راديكالية لإسلام أهل الشريعة، وسرعان ما قام باستبعاد كلتا المجموعتين، خاصّة الأخيرة، من السلطة. كسب عبد الناصر دعم شرائح الفلاحين القرويين ومعظم الطبقات التحديثية المتعلّمة، كما كسب حماسة معظم سكان المدن من الطبقات الدنيا من خلال تنفيذه جملة من الإجراءات لتوزيع الأراضي الزراعية على الفلاحين الفقراء، واتخاذه إجراءات فورية للإصلاح ـ ومن دون فساد ـ والتي لم تكن قد جُرّبت بفعالية من قبل، ومن خلال استلهام الخطاب القومي ضدّ الغرب الحديث.

في تلك الأثناء، كانت بريطانيا تراقب الوضع بشيء من القلق. فبعد الحرب، كان البريطانيون قد سحبوا قوّاتهم من معظم أجزاء مصر إلى قناة السويس، التي شعروا أنّ بقاءهم فيها ضروريّ لضمان بقائها مفتوحة أمام حركة السوق العالمي للحفاظ على مصالح الكتلة الغربية. أما الآن فقد قام عبد الناصر، بهدف تأمين موقعه في وجه أيّ احتماليّة للتدخّل العسكري، بتنفيذ حملته الكبرى لطرد الحامية البريطانية من كافة أجزاء مصر، أي من القناة. بعد فترة طويلة من المضايقات، أقنع البريطانيين بأنّهم إذا ما أرادوا الحفاظ على علاقات مستقرّة مع مصر، فإنّ عليهم أن ينصاعوا ويستسلموا ما لم يكونوا مستعدين لاقتحام البلد كلّها بقواتهم؛ وأقنعهم بأن عليهم أن يجدوا قاعدة بديلة لهم في قبرص، وهو ما فعلوه.

في تلك الأثناء، اختار عبد الناصر بناء سدٍّ عالٍ جديد في أسوان في الجنوب، ووضعه كهدف رئيس لتطوّر مصر الاقتصادي. كان السدّ العالي يوفّر مخزوناً كبيراً من المياه، ويسمح بريّ منطقة زراعية واسعة، ويحول دون تصحّرها؛ ولكنّه كان بالكاد كافياً للتعويض عمّا تشهده مصر من تزايد

متسارع في عدد السكان. لعلّ ما هو أهمّ من ذلك، أنّ السد كان يوفّر قدراً كبيراً من الطاقة الكهربائية، مما من شأنه أن يسهم في تشجيع ظهور مشاريع صناعية جديدة. كما لم يغب عن باله أن بناء السدّ سيشغّل العديد من العاطلين عن العمل في شوارع القاهرة. اقترحت الحكومة الأمريكية أن تقوم بتمويل المشروع بمعدّلات فائدة منخفضة، على أمل زيادة «استقرار» النظام المصري. وضع الجمهور آمالاً مبالغاً فيها على مشروع السدّ العالي. ثمّ إنّ عبد الناصر (الذي كان، مثل غيره من حكام المشرق العربي، معادياً للصهاينة في إسرائيل) لم يتمكّن من جلب المساعدات العسكرية التي أرادها من قوى الكتلة الغربية ما لم يدخل في تحالف معها، وهو ما رفضه، فقام بترتيباتٍ لجلب السلاح من الكتلة الشرقية، وتعهّد بتوريد جزء كبير من محصول القطن المصري إليها. صُعق الأمريكيون من رغبته في إقامة هذه الصلات مع الكتلة الشيوعية، وإثقال اقتصاده لهذا الهدف، فقاموا على حين غرة بإلغاء اتفاقهم معه لدعم السدّ العالي في ١٩٥٦. صوّرت الصحف المصريّة خطوة الأمريكيين بأنّها هجوم على مصر.

لم يكن لدى مصر رصيد من النفط، ولكنّها كانت تمتلك مورداً آخر لا يقلّ أهميّة بالنسبة إلى الغرب الحديث غير الشيوعي، وهو قناة السويس (التي تمرّ منها معظم ناقلات النفط). كانت القناة مملوكة أيضاً لشركة أوروبية تديرها بموجب اتفاقيّة امتياز. عند مغادرة القوات البريطانية، باتت القناة تحت يد السلطة المصرية. اعتمد عبد الناصر على نفس البند القانوني الدولي الذي اعتمد عليه مصدّق، وقام بتأميم القناة. في جميع بلاد المشرق العربي، وفيما وراءها، شعر الناس بحماسة غامرة لشجاعته وتلبّسهم شعور الترقّب فيما إذا سينجو بفعلته هذه. مثلما حصل في إيران، حاولت الشركة تعطيل العمل من خلال مغادرة خبرائها؛ ولكنّ مصر تمكّنت من إيجاد خبراء مستقلين، ومن تدريب رجالها أنفسهم، معتمدة على ما تراكم من عمالة مدرّبة تقانويّاً في مصر، ونسبتُها أكبر مما كان متوفّراً في إيران؛ تمكّنت القناة من العمل من دون حوادث. حاولت الشركة أن تفرض على السفن أن تدفع رسوماً للشركة في مكان آخر سوى مصر، أو أن تلتفّ حول رأس الرجاء الصالح، ولكنّ هذه الإجراءات لم تكن لتنجح عملياً؛ كانت القناة معبراً لا غنى عنه. وبدا أنّ عبد الناصر قد نجا فعلاً بفعلته.

مع نهاية عام ١٩٥٦، كانت الحكومة البريطانية ـ التي لم تعد حكومة اشتراكية ميّالة للتسامح مع الاستقلال في المستعمرات السابقة ـ يائسةً: فإذا ما أمكن تأميم القناة التي تمثّل شرياناً رئيساً للتجارة الدولية، فإنّ بنية السوق الرأسمالي العالمي ستغدو كلّها تحت رحمة القوميات الصاعدة في كلّ مكان، المعروفة بعدائها لمصالح الكتلة الغربية. اشترك الفرنسيون مع البريطانيين في قلقهم هذا، إذ كانت تجارة الفرنسيين مرهونة بالقناة أيضاً، فضلاً عن أنّهم كانوا مستائين من الدعم المصري للمسلمين المتمرّدين في الجزائر. قرّرت القوّتان أنّ الحفاظ على القانون والنظام الدولي لا يتأتّى إلا عبر تأكيد قوّة الغرب الحديث واستعادة ما ضاع منه بالقوة. وهكذا شنّ البريطانيون والفرنسيون، من قواعدهم في جزر المتوسّط (بالتزامن مع هجوم بري من إسرائيل) هجوماً على مصر للسيطرة على قناة السويس، وأملاً بالإطاحة بنظام عبد الناصر. (كان موقع عبد الناصر أكثر صلابة من موقع مصدّق، وحظي في تلك اللحظة الحرجة بدعم شعبي واسع، وبدعم المجتمع المنظّم بأكلمه). وصلت بعض المساعدة الهامشية من الدول العربية الأخرى. انهزمت القوات الإسرائيلية أمام المصريين، ولكنّ البريطانيين والفرنسيين لم يكونوا قد خطّطوا بما فيه الكفاية، وواجهوا مقاومة أكبر مما يتصوّرون. قام كلٌّ من الأمريكيين (في خطوة أخلاقيّة) والروس، الذين لم يريدوا للغرب الرأسمالي أن ينتصر، بالتدخل الدبلوماسي، وتوعّد الروس بالحرب. أقرّت الأمم المتحدة وقفاً لإطلاق النار، ولم يجد البريطانيون والفرنسيون بدّاً من الموافقة. كان انسحاب القوّات تأكيداً واضحاً على خروج عبد الناصر منتصراً.

قبِل الجميع بدرس قناة السويس، بما في ذلك المعسكر الغربي: صحيح أنّ القوى الغربية الحديثة لا تزال صاحبة القوة العسكرية الكبرى (وأنّها تمتلك قواعد متوزّعة حول العالم)، إلا أنّها لم تعد قادرة، في الظروف الجديدة التي فرضتها قدرات القنابل النووية، على التدخّل عبر البحار بسفنها الحربية (أو طائراتها) لدعم المصالح الغربية التي ترتئيها في وجه الحكومات المحلية المعادية لها. كان ذلك نتيجة لازمة لنهاية الهيمنة الأوروبية على العالم. أما النتيجة اللازمة الأخرى فكانت أنّ البلاد البعيدة وراء البحار لا يُمكن أن تبقى خاضعة للحكم الأوروبي بأيّة حال: ليس في

المناطق المدينية السابقة فقط، والتي كسب معظمها استقلالاً رسمياً بحلول عام ١٩٤٩، بل أيضاً في معظم البلدان المتخلّفة. خلال حرب ١٩٥٦، أُجبر الفرنسيون على منح الاستقلال لدولتي المغرب وتونس (واعترف البريطانيون بدولة سودان النيل). وفي ١٩٥٨، بدأ الفرنسيون برنامجاً للسماح لمستعمراتهم بالحصول على الحكم الذاتي، على أن تحافظ على علاقات وثيقة مع فرنسا، وهو ما أدّى في ١٩٦٠ إلى استقلال معظم بلدان جنوب الصحراء عملياً على الرغم من الحفاظ على بعض الروابط والعلاقات مع فرنسا في معظم الحالات. بطريقة أقلّ تنظيماً، حصلت البلدان البريطانية ذات الغالبية السكانية المسلمة جنوب الصحراء على استقلالها في الوقت نفسه، وأهمها نيجيريا في ١٩٦٠. وفي المناطق المحيطة بالبحار الجنوبية كذلك، استقلّت الدول تباعاً في كلّ مكان تقريباً، فاستقلّت ماليزيا في ١٩٥٧، والصومال في ١٩٦٠، وزنجبار في ١٩٦١ وإن تعلّق بعض زعماء القبائل على سواحل الجزيرة العربية الجنوبية والشرقيّة بالحماية البريطانيّة لعدّة سنوات بعد ذلك.

كانت الدولة المسلمة الوحيدة وراء البحار، التي حاولت إحدى قوى المعسكر الغربي الحفاظ عليها، هي الجزائر. وكما لاحظنا، كانت المستوطنات الفرنسية هناك كثيفة وقديمة، وعلى الرغم من أنّ المسلمين من العرب والبربر هناك كانوا يفوقون الفرنسيين عدداً بنسبة ٩ إلى ١، إلا أنّ الفرنسيين كانوا يشعرون بأنّ الجزائر (كما أعلنوا قانوناً) هي جزء لا يتجزّأ من فرنسا. ولمّا كانت تونس والمغرب دولاً تحت الوصاية الفرنسية، فقد كان من السهل منحهما الاستقلال بعد تصاعد العنف فيهما، ولكن لم يخطر ببال الفرنسيين أن تكون الجزائر حالة مشابهة. كان على مسلمي الجزائر، المستائين من التعنّت الفرنسي، أن يبذلوا الغالي والنفيس في حرب عصابات مستمرّة من ١٩٥٤ إلى ١٩٦١ لإجبار الفرنسيين على الاعتراف بأنّهم ليسوا فرنسيين؛ ثمّ قام أغلبية الفرنسيين من أصل مليون مستوطن، الذين كانت توجيهاتهم ومهاراتهم هي عماد الاقتصاد، والذين كانوا يصرّون بشراسة على الحكم الفرنسي، حتى بعد تداعي حكومة باريس، قاموا بالهرب. في ١٩٦٢، بدأت الحكومة الوطنية الجزائرية بعد أن حظيت بالاستقلال أخيراً بالشروع في لملمة الشظايا.

مع أنّ الدول الجديدة[٢] قد تمكّنت من كسب استقلالها، بعد أن ثارت جموع السكان مُطالبة بنظام جديد قائم على الاستقلال عن السيطرة الغربية الحديثة، إلا أن المعضلات التي يُمثّلها العالم التقانوي لأيّ مجتمع أقلّ تقنة قد استمرّت. لم يكن لمُختلف هذه الدول أن تكون مستقلّة فعلاً (إلا لو قامت مثلاً بعزل نفسها تماماً عن التجارة العالمية: وبالنسبة إلى معظمها، فإنّ هذا الانعزال، حتى لو سمح له بالاستمرار، سيعني نهاية أيّ مشروع ممكن للتطوّر التقني). كان لا بدّ من اكتشاف طرائق جديدة للحفاظ على علاقات مفيدة مع العالَم ككل، من دون السماح لهذه العلاقات بإفساد الاستقلال الثمين أو تقويضه. إنّ ما كان مطلوباً هو إيجاد أشكال من الاتحاد بين الدول، يُمكن لها أن تحلّ بفعاليّة محلّ الهيمنة الأوروبية. تمّ البحث عن هذه الحلول على عدّة مستويات. تراكمياً، بدأت هذه الحلول تظهر كنتائج مرحليّة مؤقتة للمعضلة المطروحة بفعل التنافس المسدود بين الكتلة الغربية والكتلة الشيوعية، وكانت تعبّر بالطبع عن استجابة معظم شعوب المسلمين لهذا النزاع.

تفاقمت المشكلة بفعل الطابع المصطنع للوحدات التي باتت قائمة بوصفها دولاً «قومية» مستقلة. لقد سبقت الإشارة إلى أنّ الأوروبيين طاب لهم خلال القرن التاسع عشر رسم حدود مستقرّة ثابتة، حتى في المناطق التي لم يحتلوها عسكرياً؛ وكثيراً ما تمّ إرساء الحدود على نحوٍ اعتباطيّ وتصادفي، من دون أن تعكس الوقائع الجغرافية والتجمّعات الإثنية الفعليّة على نحوٍ دقيق. كثيراً ما كانت الحدود تفصل بين التجمّعات الإثنية في دول متنافسة؛ فمثلاً، بات الكرد مقسمين بين الدولة الإيرانية وتركيا والدولة العراقية؛ وبات المتحدثون بالبشتو (من الأفغان أو الباثان، بحسب المستوى

---

(٢) بحكم الظروف السياسية الأمريكية، باتت كلمة «دولة state» في الاستعمال الأمريكي تعني «محافظة/ مقاطعة province»، وحلّت مفردة «أمّة nation» محلّ كلمة «دولة» لتؤدي معناها. ولذلك، فقد تمّ وصف الدول الجديدة خطأً بأنّها «أمم جديدة»، كما لو أنّ من شأن مرسوم سياسي أن يخلق أمّة؛ وكثيراً ما يكتب الكتّاب الأمريكيون (على الرغم من أنّ معظمهم يعرفون الحال جيّداً) كما لو أنّ هذه الدول كانت تمثّل أمماً فعلية، ولو على مستوى جنيني، وكما لو أن الانقسامات بينها كانت مجرّد خلافات «قُطريّة sectional» داخل شعب تحدّدت طبيعته تحديداً نهائياً.

الذي يتمّ عنده تحديد التمايزات الإثنية) منقسمين بين أفغانستان وباكستان؛ كما انقسم المتحدّثون بالمالاوية بين طرفي مضائق ملقة بين إندونيسيا وماليزيا. في معظم هذه الحالات، كانت حركات التمرّد (الفعلي أو الممكن) والخلافات بين الدول تمتصّ طاقات الدول. وأحياناً، كانت الحدود تجمع في وحدة واحدة شعوباً شتى مختلفة: وأبرز مثال على ذلك هو الجمع بين شعوب المسلمين والوثنيين في الدول المختلفة التي انقسمت إليها بلاد السودان. فلأنّ البريطانيين قد دخلوا من البحر واخترقوا البرّ الداخلي إلى أن وصلوا إلى مناطق النفوذ الفرنسي، باتت نيجيريا تشمل جزءاً شمالياً (منتمياً إلى بلاد السودان) يسكنه المسلمون، يسعى للمحافظة على امتيازاته السياسيّة، وجزءاً جنوبياً (يقع على سواحل غينيا ذات الغابات المطيرة) مسيحياً أو وثنياً، يحمل نزوعاً تحديثياً واستياءً من هيمنة السكان الشماليين «الرجعيين». ولأنّ البريطانيين قد تقدّموا على طول خطوط تجارة العبيد العربية على امتداد النيل، فإنّ جمهورية سودان النيل قد وحّدت الشمال السوداني (المتحدث بالعربية) ذي الأغلبية المسلمة، المُحدّث نسبياً، مع الجنوب المسيحي والوثني، الأقرب إلى منطقة الزنوج جنوب الصحراء، والذي كان سكانه حتى وقت قريب في طور الأمّية، وكانوا لا يزالون يعتبرون «رجعيين» ومستائين من هيمنة المسلمين أصحاب الحظوة (الذين كانوا يستعبدونهم في السابق). في مثل هذه الحالات، كانت الدول الجديدة مهيّأة للانقسامات الداخلية بفعل التناقضات التي تنطوي عليها.

كثيراً ما كان الأساس الذي تقوم عليه الدول الجديدة هو أنّ نخبتها المتعلّمة تتحدّث باللسان الإمبريالي ذاته ـ الفرنسي مثلاً أو الإنكليزي ـ وتفكّر ضمن شروط النمط الثقافي المقترن به. في مثل هذه الحالة، لم تكن الدول قادرة على ضبط الصراعات الداخلية التي من شأنها أن تهدّد استقلالها السياسي إلا من خلال التأكيد على تبعيّتها الثقافيّة المتجسّدة في اللغة الإمبريالية التي تستعملها. ولكنّ محاولة الدول الجديدة إعادة ترتيب خطوطها الحدوديّة كان أمراً خطراً. في الاتحاد الهندي فقط، حيث تركت الإمبراطورية البريطانية خلفها إرثاً من الوحدة السياسية بين شعوب وأقوام مختلفين، يمتلكون مع ذلك قدراً من التجانس الثقافي، كان من السهل نسبياً رسم حدود إثنية جديدة للأغراض السياسية. ولكن حتى هناك، كانت مسألة

إعادة رسم الحدود محلّ اعتراض ورفض طويلين من قِبل الإدارة بوصفها أمراً غير نافع اقتصادياً وبوصفها خطراً على الوحدة الهندية. في دول أخرى جديدة أصغر حجماً من الهند، لم يكن من الممكن احتمال تكلفة القيام بمراجعات غير مجدية اقتصادياً، ولم تكن ثمّة ولاءات كبرى عميقة قادرة على احتواء الخلافات الإثنية التي ستنفجر عند إعادة تعيين الحدود. أكّدت هذه الاعتبارات عزم أجهزة الدول الجديدة المختلفة على التمسّك بسلطتها بصورتها القائمة، وعلى ألا تغيّر الحدود إلا إذا كان ذلك يعني توسيع نطاق سلطاتها. ولكنّ الموقع الإشكالي لكلّ دولة في شؤونها الداخلية وفي علاقتها بجيرانها قد غذى الحاجة إلى إيجاد نمط مقبول للعلاقات بين الدول.

كان الترتيب الأكثر ملاءمةً، وربما الأوفر حظاً، هو الارتباط الطوعي بإحدى القوى الغربية الحديثة على أساس جديد (مع ضمانات بأن تتلقى الدول الأقل تقننة والأكثر اعتماداً مساعداتٍ تُعينها في مسيرة التقننة وزيادة القوة الاقتصادية العامة، لتصعد بأسرع ما هو ممكن إلى مستوى اقتصاديّ يُمكن من خلاله تحقيق حالة أصيلة من «الاعتماد المتبادل» بينها). سعد ذوو الثقافة البريطانية في ما كان سابقاً الإمبراطورية البريطانية أن يروا هذه الإمبراطورية وهي تتحوّل إلى كومنولث من الأمم، يحظى أعضاؤه بتفضيلات مخصوصة في مسائل مثل الجمارك التجارية، التي يتمّ الاتفاق عليها بوصفها ذات نفع متبادل للطرفين، ويتمّ ضمنه وضع خطط موسّعة للمساعدات التقنية المباشرة. حصلت ترتيبات مشابهة لذلك على نحوٍ أكثر تلقائيّة في البلدان ذات الثقافة الفرنسية. كان الرئيس الفرنسي، شارل ديغول، الذي رأى حاجة المستعمرات إلى الاستقلال، وقام بمنحها ذلك بأكبر سلاسة ممكنة، قد عمل على إقناع نخب الدول الجديدة بالمشاركة فيما كان في البداية «اتحاداً فرنسياً» رسمياً، ولكنّه سرعان ما أصبح اتحاداً غير رسميّ مع فرنسا، وأكثر ترابطاً من الكومنولث البريطاني. كانت هذه الترتيبات مشابهة لوضعية النخب ذات الثقافة الروسية داخل الاتحاد السوفياتي، باستثناء أنّ الجمهوريات المسلمة السوفياتية، التي لم تكن قد خاضت عملية تحقيق الاستقلال، كانت لا تزال أكثر اعتماداً وتبعية لقيادة الجمهورية الروسية، من علاقة دول الكومونولث والدول المرتبطة بفرنسا بمستعمريهم السابقين، حتى

في مرحلة استرجاع شيء من الحريات الليبراليّة بعد وفاة ستالين في ١٩٥٣.

كانت هذه الترتيبات تفترض ضمناً مبدأ المساعدة التقنية، وبالعموم، مبدأً منح الدول الأكثر تقننة المساعدة والعون للدول الأقل تقننة. مع الوقت، أصبح ذلك توقّعاً معيارياً في العالم منذ حرب ١٩٣٩. كانت الفائدة النهائية للقوى المساعِدة، من منح مثل هذه المساعدات على حساب دافعي الضرائب فيها، هي جعل العالم ككل أكثر قابليّة للحياة لمواطنيه؛ إذ إنّ البشر، أكثر من أيّ وقت مضى منذ دخول التقننة، وفي القرن العشرين على نحوٍ متزايد، لم يعودوا يعيشون في الواقع ضمن حدود أيّ دولة من الدول: لقد باتت ظروف العالم ككل تؤثّر تأثيراً كبيراً في حيواتهم جميعاً. مع انهيار الهيمنة الأوروبية، كان من المهم للقوى الغربية الحديثة، وخاصّة للدول المشاركة في السوق العالمي الرأسمالي، وكذا للدول التابعة سابقاً، أن يتمّ إرساء نمط بديل، يوّفر ظروفاً حسنة ومقبولة للعيش في جميع البلدان.

أدركت القوى الإمبريالية السابقة أنّ إداراتها الاستعمارية كانت تتكبّد لوقت طويل نفقات كبيرة لجعل مستعمراتها بيئة ملائمة لرجال الأعمال وغيرهم من المواطنين الأوروبيين الذين شعروا بضرورة مجيئهم (ليس عن طريق النفقات العسكرية فقط، بل أيضاً عن طريق المنح الإضافية للمدارس وغيرها من المشروعات المطلوبة، التي لم يكن الاقتصاد الاستعماري قادراً على دعمها من الأموال المتاحة له مباشرةً). بعد الاستقلال، بدا أنّ من المناسب الاستمرار في هذه النفقات؛ إذ إنّ الحاجة كانت لا تزال ماسّة للعيش مع الدول الجديدة. كان من المأمول أنّ الحفاظ على مستوى الخدمات الحكومية وزيادة مستوى الاستهلاك بين السكان بالعموم ـ ما أمكن من خلال التنمية الاقتصادية ـ سيساعدان في ضمان «الاستقرار» في الدول الجديدة. انخرطت الولايات المتحدة، وإن لم يكن لها العديد من المستعمرات، في التنمية التقاربية convergent development. خلال حرب ١٩٣٩، قامت القوى غير المنهكة، وأبرزها الولايات المتحدة، بتقديم المساعدة لحلفائها الذين يعيشون ظروفاً ضاغطة. وبعد الحرب، أدركت الولايات المتحدة ما ستجنيه من فائدة إذا ما ساعدت أوروبا الغربية على إعادة بناء نفسها؛ وبدا من المناسب للولايات المتحدة أن توسّع نطاق هذه

المساعدات، عسكرياً واقتصادياً، لتشمل الدول الأقل تقننة لمساعدتها على أن تكون أيضاً دولة مجاورة قادرة على الحياة.

كان نمط المساعدة التقنية يعني في الوقت نفسه استمراراً لأنماط الإمبريالية التنويرية بالشكل الذي تطوّرت عليه، واستمراراً لأنماط المساعي التبشيرية الخاصة أيضاً: خلال فترة ما بين الحربين، كان العمل التبشيري الغربي الحديث يركّز على نحوٍ متزايد على تقديم خدمات مثل المستشفيات والمدارس، وعلى نحوٍ أقلّ مباشرةً على الدعوة إلى المسيحية؛ وقد اتجه العديد من الشبان المثاليين من العمل التبشيري إلى «معسكرات العمل work camps» التطوعية في البلدان الأقل حظاً للتعبير عن تضامنهم معها من خلال العمل اليدوي وليجلبوا إليها المهارات المتفوقة التي اكتسبوها في المجتمعات الأكثر حظاً. في النهاية، تبنّت الحكومات أيضاً فكرة معسكرات العمل.

بعد أن استعادت المجتمعات الأوروبية عافيتها بعد الحرب، اتجهت العديد من الأجسام الخاصة، الدينية والإنسانية الخيرية، بل والصناعية، في كلّ من الولايات المتحدة وأوروبا، إلى توجيه جهودها لمساعدة الشعوب الأقل تقننة في «التنمية» عبر إرسال المساعدات التقنية. فعلت معظم الحكومات الأوروبية ذلك، وكانت الدول غير الاستعمارية تبحث أحياناً عن دول جديدة صغيرة الحجم (السويديون في تونس مثلاً) لتكون لمساعداتهم فيها أثر ملموس وكبير نسبة إلى حجمها الصغير. أصبحت المساعدات التقنية موضوع تنافس لبعض الوقت بين هذه القوى بحثاً عن المكانة والجاه أو بحثاً عن موطئ قدم نفسي أو تقني. فإذا جاءت المعدّات من إحدى الدول الغربية الحديثة، فلا بدّ لاحقاً من طلب القطع الجديدة من هذه الدولة، وبذلك يترسخ الأساس التجاري بين الدولتين. لقد بات لكلّ دولة متطوّرة اقتصادياً برنامجها لمساعدة الدول الأخرى؛ لا لبلدان الكتلة الغربية فقط، بل حتى لمعظم البلدان الشيوعية مثل اليابان وإسرائيل، بل والاتحاد الهندي. في جميع هذه الحالات، كانت دول الحاضرة الإسلامية، والجيوب المتاخمة لها، هي من استفاد أكبر الاستفادة من هذه المساعدات.

ولما كانت الولايات المتحدة تمتلك قاعدة صناعيّة تساوي القاعدة

الصناعية المتوفّرة في العالم أجمع، كانت المساعدات التي تقدّمها (عسكرياً واقتصادياً) ذات حجم هائل؛ وكانت تميل إلى إرسالها حيثما بدا بأنّ من المهم ربط دولة ضعيفة تقنياً بالسوق الرأسمالي العالمي، خشية أن تنضم الدولة إلى الكتلة الشيوعية، يأساً من تحقيق قدرٍ كافٍ من التنمية بطريقة أخرى. ولكن، بعيداً عن المساعدة الأمريكية، كان الحجم الأكبر من المساعدات يأتي من خلال العلاقات الخاصة بين الدول الجديدة والدول المستعمرة لها سابقاً في أوروبا. كان لمثل هذه الترتيبات مزايا كبيرة؛ فعلى خلاف الاعتماد على المساعدات الأمريكية مثلاً، كانت هذه العلاقات تعمل على بناء نمط أكثر شمولاً وأكثر اطّراداً من «الاعتماد المتبادل»: يصبح بيع منتجات «المستعمرات» الأساسية مضموناً في الدولة الأوروبية مثلاً، حتى لو تمّت مساعدة الدولة الجديدة على تنويع إنتاجها للمستقبل. غير أنّ في الارتباطات الخاصة مع القوى الغربية الحديثة جملة من العيوب أيضاً؛ فقد كان من الصعب الحفاظ على رؤية بعيدة تهدف إلى بناء اقتصاد مستقلّ، ذلك أنّ القرارات في المدى القريب كانت تُتخذ في سياق راسخ من المصالح المباشرة التي نمت من العلاقة التبعية في الماضي. لا تنحصر هذه المصالح في مصالح العناصر المهيمنة في الدولة الأوروبية، بل في مصالح حلفائهم المحليين أيضاً، الذين لا يزالون مهيمنين في الدول الجديدة؛ وبقاءُ هذه المصالح مرهون بإدامة علاقات التبعيّة مهما كانت سياسة الحكومة في يد التحديثيين. وكان لدى الأوروبيين المعنيين نفوذ واسع لمنع أي تغيّر جذري في هذه الوضعية.

كان من الصعب تخيّل إمكانية قيام ثورة اجتماعية في ظلّ هذه الظروف، وبالتالي ظهور أي إعادة صياغة كبرى لتوازنات المصالح داخل الدولة الجديدة. ولكن، من دون إعادة الصياغة هذه، ستعوَّق الخطوات الجدّية نحو تحقيق المساواة الأساسية، هذا إن لم تصبح مستحيلة. وهكذا، تمّ وصف علاقة السيطرة الخفية نسبياً للدول الأوروبية من خلال هذه الترتيبات - وفي كلّ مكان تُنتج فيه هذه المساعدات التقنية وضعيّة مشابهة - بـ «الإمبريالية الجديدة»، وباتت محلّ قلق التحديثيين وخوفهم، مثلها مثل الإمبريالية القديمة.

كان أحد أشكال الارتباط الطوعي بالغرب الحديث والأقل خطراً يمرّ

من خلال المنظّمات الدولية، مثل الأمم المتحدة التي خلفت عصبة الأمم. توجّهت الدول الجديدة المرتبطة بالقوى الغربية الحديثة إلى الأمم المتحدة بوصفها قوّة قادرة على استرجاع التوازن؛ ولم تكن الدول الفقيرة تقنياً أقلّ اهتماماً منها بذلك. في البداية، كانت الأمم المتحدة جسماً غربياً بالأساس، بحكم أنها وارثة للوفاق الأوروبي وعصبة الأمم. كانت معظم الدول المستقلّة ذات خلفيّة غربية، وكان لكلّ دولة صوت واحد: فكان لكلّ دويلة صغيرة ذات سيادة في أوروبا وأمريكا اللاتينية صوتها، في حين كان لكلّ من الصين والاتحاد الهندي صوت واحد. ولكنّ الميزان قد تعدّل تدريجياً مع تكاثر الدول الصغيرة المستقلة في البلاد العربية، وفي الجنوب الشرقي الأقصى، وفي إفريقيا جنوب الصحراء خاصة، بحيث باتت الدول «المستعمَرة» سابقاً تمتلك وزناً مساوياً ـ في التصويت العام ـ للغرب الحديث. في تلك الأثناء، شرعت قوى الكتلة الغربية بإنشاء منظّمات «أوروبية» لإدارة شؤونها. ومن ثمّ فقد أصبحت الأمم المتحدة بالأساس منظّمة تتعامل مع العلاقات بين الغرب الحديث والآخرين على أساس من المساواة بدرجة ما. قدّمت الأمم المتحدة، ووكالاتها المتخصّصة، مثل اليونسكو [منظّمة الأمم المتحدة للتربية والعلم والثقافة]، قنوات للمبادرات السياسية المتعدّدة الأطراف، بل وبعض المساعدات التقنية الخالية من القيود السياسية والثقافية، ولكنّ المنظّمة كانت مقيّدة بنيوياً بالمقتضيات العمليّة لضرورة إجماع الكتل الكبرى جميعها، ولم تكن قادرة على تجاوز الانعزال المطلوب للاستقلال.

وجدت تركيا طريقاً مباشراً للارتباط بالغرب الحديث، من دون أن تربط نفسها بأيّ دولة من دوله حصراً. فبالاتساق مع سياستها التغريبية، سعت إلى الدخول في المنظّمات الأوروبية الغربية التي كانت الدول الغربية القديمة تستعملها كوسيلة لتجاوز صغر حجمها مقارنة بالولايات المتحدة والاتحاد السوفياتي. في الوقت نفسه، استفادت من مساعدات الولايات المتحدة على أساس موقفها المناهض للاتحاد السوفياتي. ولكنّ هذا المسار لم يكن متاحاً، لا على المستوى النفسي ولا على المستوى الجغرافي، لمعظم الدول الأخرى. رحّبت معظم الدول غير الغربية الفقيرة تقنياً بإمكانية بناء تضامن بين جميع الدول الواقعة على الطرف الخاطئ من فجوة التطوّر، الأمر الذي

من شأنه أن يمنحها موقعاً تفاوضياً أفضل في مواجهة قوى الكتلة الغربية. وهكذا تولى جمال عبد الناصر من مصر، وجواهر لال نهرو من الهند، وسوكارنو من إندونيسيا، زمام المبادرة لإقامة مؤتمر يمثّل دول المسلمين وغير المسلمين في باندونغ في إندونيسيا في ١٩٥٥. وَلّد المؤتمر حالة من الحماسة العارمة وأدّى إلى محاولات اتخاذ فعل مشترك داخل الأمم المتحدة وخارجها، على يد من وُصفوا في البداية بالكتلة «العربية ـ الآسيوية»، ولاحقاً، مع استقلال دول جنوب الصحراء الكبرى، بالكتلة «الإفريقية ـ الآسيوية». في بعض الأحيان، كان يُنظر إلى هذا التجمّع بأنّه تجمّع الدول المحايدة (دول عدم الانحياز) بين الكتلتين الغربية والشيوعية، ومن ثمّ فإنّه قد يضمّ حتى بعض القوى الأوروبية المحايدة. في أحيان أكثر، كان يُنظر إليه كتجمّع للدول التي خاضت صراعاً من أجل الاستقلال عن الغرب، ومن ثمّ فإنّه يُمكن أن يشمل قوى شيوعية مثل الصين أو حتى الاتحاد السوفياتي (الذي يُمكن تبرير إلحاقه بالكتلة «الإفريقية ـ الآسيوية» على أرضية أنّه يقع جغرافياً في آسيا جزئياً، وفقاً لتصنيفات الجغرافيين الأوروبيين). ولكن، على أية حال، لم تحقّق محاولات التضامن غير الأوروبي فائدة كبرى؛ إذ إنّ الدول الأقل تقننة لم تستطع أن تمنح بعضها البعض الكثير من المساعدة العملية، باستثناء بعض الأفكار حول الأنماط التجارية الممكنة.

تمّ اقتراح طريقة أخرى لبناء قوّة معتبرة بين الدول الأقل تقننة. جزئياً بسبب التجزئة التي نتجت عن الإدارة الاستعمارية، كانت هذه الدول صغيرة نسبياً، حتى من جهة أعداد سكانها. ولكن غالباً، إذا ما كانت الدول متشابهة الوضع فإنّها يُمكن أن تشكّل اتحادات إقليمية، لتغدو أكبر حجماً وتأثيراً. يُمكن لمثل هذه الاتحادات أن تقلّل الضعف الناجم عن العزلة (لو أنّ دول المسلمين المنتجة للنفط قد اتحدت في زمن مصدّق، لكان بإمكانها أن تواجه المقاطعة الغربية بمقاطعة مضادة)، ويُمكن للاتحادات أن تساعد أيضاً في حلّ المشكلات التي نشأت على الخطوط الحدودية الاعتباطية التي تقسّم المجموعات الثقافية. تمّ التفكير في عدد من هذه الاتحادات الإقليمية في دول جنوب الصحراء الإفريقية، ولكنّ تنفيذ ذلك ظلّ متعذّراً. لبعض الوقت، أرادت الدول ذات الأغلبية المسلمة في إندونيسيا وماليزيا أن تتحد معاً مع الفلبين، المسيحية تقريباً، في اتحاد يشمل الأرخبيل الماليزي كلّه.

غير أنّ المحاولة الأهمّ لبناء اتحاد إقليمي كانت محاولة دول المشرق العربي، الذي كان يُمكن أن يكون اتحاداً تشارك فيه دول المغرب العربي بدرجة أقلّ. كانت فكرة الوحدة التركية قد خرجت عن الطاولة بعد أن باتت معظم البلدان التركية خاضعة للسيطرة السوفياتية، وبعد أن باتت تركيا جزءاً من أوروبا. ولم يكن لفكرة الوحدة الإيرانية فرصة كبيرة للنجاح. ولكنّ الوحدة العربية ظلّت فكرة حيّة، وهيمنت على التاريخ العربي بعد انتصار عبد الناصر في القناة. كان العرب يشعرون شعوراً متزايداً بأنّهم أمّة واحدة، وأنّ لهم مصيراً مشتركاً، وكانوا ساخطين من التقسيم الإمبريالي لهم. ولكنّهم إذا اتحدوا، فإنّهم سيغدون قادرين على شغل رقعة أكبر وأكثر استراتيجية؛ وبإمكانهم أن يوزّعوا عائدات النفط على المصالح المشتركة لجميع العرب؛ وربما سيتمكّنون في النهاية من هزيمة إسرائيل.

على المستوى الشعوري، كان وجود إسرائيل يمثّل حافزاً حياً للسعي نحو وحدة عربية. كانت إسرائيل لا تزال تمثّل خطراً استيطانياً أوروبياً في قلب بلاد المشرق العربي، وكانت خطراً متربّصاً في حالة نشوب أي صراع مع الغرب الحديث، كما حصل في ١٩٥٦، عندما دعمت إسرائيل الغزو البريطاني والفرنسي على مصر. إضافة إلى ذلك، مع جلب إسرائيل المزيد من المهاجرين اليهود من أجزاء مختلفة من العالم، أصبح الضغط الإسرائيلي الداخلي على الموارد المحدودة أكثر وضوحاً؛ وحتى لو كان قادة إسرائيل صادقين في عدم رغبتهم في أن تستعمل إسرائيل الدعمَ الغربي بالمال والنفوذ لتوسيع حدودها، فإنّ العرب لا يُمكن أن يعرفوا متى يُمكن للضغوط الشعبية أن تجبر هؤلاء القادة ـ أو تأتي بغيرهم ـ على التوسّع إذا ما سنحت فرصة مواتية من الضعف في الصف العربي، ولتشريد شعب عربي آخر وتهجيره إلى المنافي. لم يكن للوطنيين الإسرائيليين إلا أن يأملوا بأن تشمل دولتهم حدود دولة إسرائيل القديمة، وهو ما قامت عليه خطط دولة إسرائيل الأصلية. وحتى لو أمكن إيجاد ضمانات بعدم توسّع إسرائيل على حساب قبول إسرائيل والاعتراف بها بصورتها الحالية، فإنّ الفرص والموارد المتاحة تجارياً وصناعياً أمام إسرائيل، المدعومة برأس المال الغربي، كانت تهدّد طبقات رجال الأعمال في البلاد العربية المجاورة بمنافسة لا يُمكن التفوق عليها. بناء على ذلك، تضافرت المصالح الصلبة في إبقاء حالة الكراهية ضدّ

إسرائيل بين العرب، الذين تكبّدوا الكثير من الخسائر النفسية، فضلاً عن الشخصية، نتيجة للحركة الصهيونية. وهكذا، كان من قبيل الطيش والجنون أن يقترح أي سياسي عربي أدنى درجة من التوافق والتكيّف مع إسرائيل. بيد أنّ العرب لم يظهروا وهم متفرّقون أية بادرة تُشير إلى إمكانية انتصارهم على إسرائيل.

أعرب معظم عرب المشرق عن رغبتهم في الوحدة العربية بمقدار رغبتهم في زوال إسرائيل. ولكنّ العوائق كانت كثيرة. فإلى جوار رغبة جهاز كلّ دولة بالحفاظ على نفسه، فإنّ نفس الدوافع الحاثّة على الوحدة قد أسهمت في تثبيطها: فوجود عائدات النفط في بعض الدول جعل شعوبها راغبة في الحفاظ على هذه الأموال وتوظيفها في التنمية المحلية، كما أنّ وجود إسرائيل قد سدّ الطريق أما الصلات البرية بين الدولة العربية الأقوى، مصر، وقلب العروبة الشرقي، الهلال الخصيب. ثمّ إنّ الشعور القوي بالعروبة قد أدى إلى تنافس ثقافي على القيادة بين سوريا ومصر والعراق، كما أنّ مماهاة العديد من العرب بين العروبة والتراث الإسلامي قد جعل مسيحيي لبنان يقاومون أيّ شكل من أشكال الوحدة الوثيقة. ولكنّ وجود البريطانيين كان يُشكّل في البداية العائق الأكبر: فقد كان يُظنّ دوماً بأنّهم وراء الكواليس في البلاد التي حكموها، وأنّهم يشجّعون، باسم «الاستقرار» في العديد من الدول، المصالح المحلية، التي سيتمّ خسارة معظمها في حال الوحدة؛ وفي ممالك العراق والأردن على نحوٍ خاص (على خلاف حالة المملكة السعودية، التي زادت من صلاتها بالأمريكيين عن طريق النفط). بعد الثورة في مصر ١٩٥٢، تمّت إزالة النفوذ البريطاني المقاوم للتغيير هناك، ولكنّه ظلّ قوياً في العراق.

تصاعدت شعبية عبد الناصر ومكانته بعد انتصاره في ١٩٥٦، فبات قادراً على الضغط باتجاه الوحدة الفورية. في الجمهورية السورية، كانت الحياة السياسيّة تشهد حالة من عدم اليقين منذ جلاء الفرنسيين، وقد وجد الحزب الاشتراكيّ هناك، حزب البعث، في الآمال المتصاعدة للوحدة العربية ما يتوافق مع خشيته من حدوث انقلاب شيوعي وشيك؛ وفي ١٩٥٨، قاد الحزبُ السوريين نحو عبد الناصر، الذي أعلن قيام الجمهورية العربية المتحدة بين سوريا ومصر. فرض عبد الناصر قبضته الأمنية القوية، فقمع

الشيوعيين في سوريا كما فعل في مصر، وقمع الحياة البرلمانية التي تمثّل مصالح الطبقات ذات الامتيازات؛ ثمّ دعا بقية الدول العربية للانضمام إلى الاتحاد الجديد. وقد كان ذلك كافياً لتوليد مشاعر طاغية ضدّ التدخل البريطاني وضدّ فساد المتنفّذين في العراق، الأمر الذي تطلّب ظهور مجموعة من الضباط الصغار في الجيش، على غرار مجموعة الضباط الأحرار في مصر، للإطاحة بالملك. أدرك العراق أنه يعيش لحظة الروح الثورية: توقّف بناء القصر الجديد على الفور، اختفت بائعات الهوى من الشوارع، وكان الجميع يعتقدون بأنّ زمن الحياة العادلة والمسؤولة قد آن.

ولكنّ النظام العراقي الجديد كان متردداً بالقبول بالقبضة القوية لعبد الناصر في سبيل الوحدة العربية، وأرادوا الاستمرار في الخطط الجيّدة التي أعدّها أسلافهم لاستعمال عائدات النفط في تطوير العراق داخلياً. رحل البريطانيون أخيراً، ولكنّ العرب ظلّوا متفرقين. بحلول عام ١٩٦١، كان السوريون جاهزين لإنهاء اتحادهم مع مصر، وخرجوا من الجمهورية العربية المتحدة بقيادة حزب البعث أيضاً. نتيجة لذلك، حافظت الدول العربية المقسّمة على حالة التشوّش العام في ولاء العرب. كانت الخطط السياسية والاقتصادية ملتبسة في الغالب، وظلّ عرب المشرق ممزّقين، حتى على مستوى تعريف الذات ثقافياً في مسائل مثل استعمال اللغة أو دور الدين، ممزقين بين مبدأ الوحدة العربية المثالية والخليط الموجود من الدول المعرّفة على نحوٍ اعتباطي. ومن دون وجود تعريف وافٍ لموقعها في العالم الواسع، لم تكن الدول المنفردة قادرة على التمتّع باستقلالها فعلاً.

ب ـ برامج للتجديد القومي

أياً كانت العلاقات بين مختلف دول المسلمين من جهة والعالم الخارجيّ من جهة أخرى، فقد بات واضحاً على نحوٍ متزايد في العقود التالية لحرب ١٩٣٩ أنّ من الضروريّ البدء بمشروع أكثر جرأة لتغيير النظام الاجتماعي على نحوٍ أكثر جذريّة مما فكّر به معظم المسلمين في مرحلة ما بين الحربين. كانت صيرورة التقننة بدلالتها المحورية تتقدّم تقدّماً سريعاً، بشكل أو بآخر، في كلّ مكان تقريباً. وقد بات ما ينجم عنها من اختلالات ـ اجتماعية، واقتصادية، بل وفكرية وروحية ـ هو الموضوع الرئيس للاهتمام

السياسي على نحوٍ متزايد. لم يكن تحقيق الاستقلال المجرّد أمراً كافياً، حتى لو جلب معه قدراً من السيطرة الفاعلة على الروابط الاقتصادية الدولية. لا بدّ من إيجاد طريقة لهضم النتائج الانفجارية للتقنة في القطاعات المركزية في الحياة الوطنية وضبطها. في كثير من الأحيان، جمعت حفنة من الأفراد في أعلى هرم السلطة ثرواتٍ ضخمة من هذه الوضعية الاقتصادية والاجتماعية الجديدة، ولكنّ حالة الفقر الجديدة قد جعلت هذه الثروات تبدو أكثر سوءاً مقارنة بالنظر إلى الثروة في الأزمنة السابقة.

إضافة إلى ذلك، ظلّ الاستقلال هشاً في ظلّ غياب أيّ طريقة ناجعة لإعادة تشكيل النظام الاجتماعي والاقتصادي المحلّي على نحوٍ سريع وجذريّ. كانت الوتيرة المتسارعة للتغيّر التقني، الكامنة في قلب النزعة التقانوية، تنطوي على مشكلة «اللحاق» المؤلمة: فمهما بذلت البلدان ذات معدّلات الاستثمار المنخفضة من جهود في سبيل اللحاق، فإنّ البلدان ذات معدّلات الاستثمار الأعلى كانت قادرة دوماً على القيام بما هو أكثر في تلك الأثناء، وبالتالي فإنّ فجوة الإنتاجية الاقتصادية كانت لا تفتأ تتزايد. أصبح أحد وجوه هذه الوضعية مشكلة ضاغطة بعد الاستقلال أكثر مما كان عليه في زمن الحكم الإمبريالي: إنّ من شأن «شروط التجارة» بين بلد يُنتج المواد الخام وبلد يُصدّر المنتجات النهائية المصنّعة أن تزداد سوءاً في حقّ الطرف الأوّل؛ أي إن إنتاجيّتها تقلّ على نحوٍ مطّرد، مما ينعكس على الاستثمارات الأخرى. وحتى لو قيل بأنّ ذلك ليس ضرورةً لازمة على المستوى النظري، فإنّ ديناميكية فجوة التطوّر قد فرضت عملياً هذه النتيجة مرة تلو أخرى. بالعموم، ظلّ «التخلف» و«الإمبريالية» وجهين للعملة نفسها؛ فمن دون وجود تدابير مخصوصة للتعامل مع ذلك، كان يبدو أنّه من المستحيل على البلدان «المتخلفة» أن تتجنّب الهيمنة «الإمبريالية».

كان لدى البلدان ذات معدّلات الاستثمار المنخفضة مزيّة واحدة: أنّها لم تستثمر في المعدّات القديمة التي انتهت صلاحيّتها، الأمر الذي يجعلها قادرة في أيّ استثمار تقوم به أن تكون حديثة على آخر طراز. نظر البعض إلى ذلك بوصفه مزيّة كبرى: ففي كلّ من العلوم والتقنية، يُمكن للبلدان التي انطلقت حديثاً في بحوثها أن تتقدّم على بعض البلدان السابقة لها، المُثقلة بالتزاماتها تجاه الأشكال القديمة والمُعدّات البالية. مع الأسف، لا يُمكن

أن يحدث ذلك إلا في ظلّ ظروف مواتية، عندما يكون هناك مقدار كبير من الاستثمار المتزامن القادر على العمل من دون معوّقات مساوية لحجمه. ولم تكن مثل هذه الظروف مرجّحة الحدوث في معظم أنحاء الحاضرة الإسلامية.

على المستوى الظاهري، كان لا بدّ من وضع مسار كلّي وتحديده تحديداً جيّداً، أيّاً كانت التطلّعات الاجتماعيّة للمرء. كان لا بدّ من تنمية اقتصادية سريعة وجذرية للأنواع التقانوية الأكثر إيجابية في سبيل مواجهة الاختلالات الكثيرة التي أنتجها العصر التقني (خاصة لمواجهة واقع الفقر الجديد الطاحن). وكان ذلك يعني أنّ على كلّ دولة أن تتولّى السيطرة على حياتها الاقتصادية والاجتماعية بدرجة من الدرجات، كي لا تظلّ تحت رحمة السوق العالمي. في الوقت نفسه، كان لا بدّ من تطوير نظام عالمي يُمكن داخله تطوير الموارد المتاحة على نحوٍ آمن ومثمر قدر الإمكان.

غير أنّ بناء نظام عالمي عادل قد تأخّر (في أفضل الأحوال) بفعل سباق القوّة بين كتل العالم الكبرى، بل وبين الدول بأعيانها، التي كانت كلّ واحدة منها تأمل أن تكون في موقع يؤهلها لفرض ما فيه مصلحتها، ساعةَ التسوية النهائيّة المُفترضة. ولكن في هذه الأثناء، يُمكن لكلّ دولة مستقلة أن تحاول على الأقل ترتيب شؤونها الداخلية بطريقة تُمكنها فعلياً من إنجاز الحدّ الأعلى من التخطيط المستقل. وهكذا اتخذت المصطلحات التي شاعت في القرن العشرين من قبيل: القومية، التصنيع، الديمقراطية، الاشتراكية، طابعاً اضطرارياً. إنّ «القومية» ليست مجرّد الوطنية patriotism، ولكنّها تأكيد على تحقيق الحكم الذاتي الكامل للأمة وعلى قوّة حكومتها، المتحرّرة من القيود والمتحرّر ما أمكن من الدور الملتبس للاستثمارات الأجنبية غير المُسيطر عليها. و«التصنيع» ليس مجرّد شكل من الإنتاجية الاقتصادية، وإنما هو وسيلة لمنح الأمّة الصفات الأساسيّة للمجتمع الحديث المستقل. وكذا كان يُنظر إلى «الديمقراطية» على أنّها أكثر من مجرّد الاعتراف بالحقوق الحرة لجميع الأفراد وبحصانتهم الفردية وصوتهم السياسي، وإنّما هي بالأساس مشاركة جميع الطبقات في الحياة التقانوية الحديثة، بما في ذلك مشاركتهم في العملية السياسية (أيّاً كان شكلها). ولا تعني «الاشتراكية»، كما في التحليل الكلاسيكي، العناية بالسلطة الاجتماعية الجمعيّة وإيلاءَها أهمية تفوق أهمية النشاطات الاقتصادية، التي تصبح بالفعل

أكثر جمعية في الممارسة في ظلّ السلطات الشخصية؛ بل إنّها باتت تعني بعمومية أكبر الاعتراف بالمسؤولية الاجتماعية عن الاقتصاد الوطني/القومي، بغضّ النظر عن المؤسسة التي تعبّر عن هذه المسؤولية.

سعياً إلى التوجيه الذاتي القومي الضروري، كان ثمة نوعان من البرامج التي اكتسبت جاذبية خاصة في الدول المسلمة المستقلة منذ حرب ١٩٣٩. نشأ أحد النوعين من الأمل بأنّ التراث الإسلامي الديني والقانوني قادر على تلبية الاحتياجات الحديثة، بل وأنّه قادر على توفير قدرٍ أعلى من الاستقرار الأخلاقي الذي ينقص الغرب الحديث. وبسبب تأكيد أصحاب هذا النوع على دور قانون الشريعة (بعد إصلاحه) في هذه المهمة، فإنّ بإمكاننا أن نطلق على أصحاب هذا البرنامج «الشريعيون الجدد». أما النوع الآخر من البرامج فقد نشأ من القبول بالأشكال الاجتماعية الغربية الحديثة بوصفها أشكالاً معيارية، وقَصَرَ دور الإسلام على الدور الذي أدّته المسيحية أو اليهودية في الغرب الحديث، ولكن على أملٍ بإيجاد أشكال خاصة من التطوّر التي ستكون البلاد الأخرى قادرةً على اتّباعها لتفادي الأخطاء الواضحة التي سقط فيها الغربيون المحدثون. تشترك هذه البرامج في مجموعة من العناصر، التي يُمكن جمعها في صورتها الأكمل تحت مصطلحات مثل «الديمقراطية المباشرة» أو «الاشتراكية القومية». لم تحاول إلا قلة من شعوب المسلمين حلّ مشاكلها عبر تبني أشكال المجتمع الغربي الحديث تبنياً مباشراً (سواء تلك المنتمية إلى الكتلة الغربية القديمة، مثل تركيا، أو المنتمية إلى الكتلة الشيوعية، مثل مسلمي الاتحاد السوفياتي). ولكنّ البرامج التي تمّ وضعها في سبيل التنمية المستقلّة، كانت تندرج بمعنى من المعاني تحت أحد هذين الشكلين. في الغالب الأعمّ، كان لهذه البرامج آمال وخطط مستقبلية متطوّرة أكثر مما تحوزه من تصوّرات بخصوص الإنجازات الفعلية في الحاضر؛ مع ذلك، أدّت هذه البرامج في بعض البلدان دوراً محورياً، وكان سؤال إمكانيّة بعضها في كلّ مكان تقريباً هو الحقيقة الأبرز للحياة السياسية.

النهضة الإسلامية: النزعة الشريعية الجديدة كبرنامج عملي

كان قصد البرامج الشريعية الجديدة هو إنتاج المجتمع الذي يُمكن

تصوّر أنّه قد تطوّر عن المجتمع الإسلاماتي القديم، لو أنّ الطفرة التقانوية قد حصلت في الحاضرة الإسلامية بدلاً من أن تحصل في الغرب. ولكن أصحاب هذه البرامج لم يقوموا ببناء ذلك استناداً إلى مصادر الثقافة الإسلاماتية وتوجّهاتها العامة، وإنّما استناداً إلى الدين الإسلامي على وجه الخصوص، وطبعاً وفق تأويل مخصوص له. كان ذلك صورة معاصرة لمقاربة أهل الشريعة للإسلام.

تضافرت العديد من الظروف لجعل الإسلام في القرن العشرين أكثر انحيازاً إلى نوعٍ من الاهتمامات التي كانت سابقاً ممثّلة بالذهنيّة الشريعية. لقد لاحظنا أنّ المسلمين الأكثر نباهة في القرن التاسع عشر قد رفضوا الماضي القريب من التراث الإسلاماتي بوصفه التراث المتزامن مع حالة الضعف التي دبّت في جسد الحاضرة الإسلامية من حولهم؛ وأنّ ذلك لم يؤدِ فقط إلى رفض التقليد الفارساتي لصالح تقليد عروبيّ سابق مؤمثل [أي تمّ إضفاء صفات مثالية عليه]، بل أيضاً إلى رفض التصوّف لصالح تقليد أكثر وعياً بالقضايا السياسية والاجتماعية، وهو التقليد الذي يُمثّله أهل الشريعة. تعزّز هذا النزوع في القرن العشرين. في المناطق الخاضعة للحكم الغربي الحديث، قامت السلطات الغربية الحديثة في الغالب بفرض قانون الشريعة على حساب القانون العرفي المحلي، باسم «النظام والقانون». وقد تمّ إنجاز ذلك جزئياً بفعل رغبة الغربيين في الحكم وفقاً لأفضل الأعراف المحلية، وجزئياً بهدف تحقيق قدر أعلى من وحدة المعايير القانونية في منطقة مخصوصة، بهدف زيادة الكفاءة الإدارية، وما يوفّره ذلك من سهولة ضبط كافة أشكال الخروقات والفساد والسيطرة عليها. غير أنّ الشريعة، التي تمّ تعميمها كنظام للتقاضي، لم تكن هي الشريعة القديمة نفسها؛ فقد بات نطاقها محدوداً للغاية، مقتصراً على قضايا الأسرة وما شاكلها، بل إنّ روحها قد تعرّضت للتغيّر حتى ضمن هذا المجال. في المناطق التي حكمها البريطانيون، تمّ التعامل مع الشريعة كقانون يتحدّد وفقاً لمخرجات القضايا والحالات السابقة case law (في محاكاة للقانون المشترك الأنجلو ساكسوني)، وقد أسهمت التغييرات في ترتيبات العملية القضائية، والقبول بمبدأ السوابق القضائية في تغيير روح الشريعة ومفعولها. أما في المناطق التي حكمها الفرنسيون، فلم يقتصر التغيّر على الروح، بل طرأ على نظام

الشريعة تحوّل من أساسها العالمي إلى أساس قوميّ: في بلاد المغرب الكبير على سبيل المثال، أراد بعض الفرنسيين أن يقتنعوا أنّ الإسلام كان ديناً قومياً للعرب (وتكالب بعض العلماء على تأليف كتبٍ تؤكد ذلك)، وبالتالي فإنّ بإمكان البربر ـ بل ويجب عليهم ـ أن يتجاوزوا هذا التطفّل «الأجنبي» (وأن يصبحوا فرنسيين عوضاً عن ذلك). وهكذا، تمّ تعميم الشريعة بين العرب، وتفعيل القانون العرفي بين البربر في مقابل نظام القضاء الشرعي حتى ضمن الظروف الكوزموبوليتانية التي كانت الشريعة مطبّقة فيها بالعادة. ولكنّ المحصلة النهائية لذلك كانت لفت الانتباه إلى الشريعة، بوصفها التعبير الأجلى عن حضور الإسلام. فلما كانت الأجيال الشابة قد فقدت الكثير من صلتها بالتراث الإسلاماتي العامّ، فقد ظلّت الشريعة والنظرة المجتمعية والقانونية المرتبطة بها هي النقطة التي تُعرّفهم بوصفهم مسلمين، وتميّزهم عن الغرب الحديث.

ولكنّ التأكيد الجديد، بل والتصادفي، على الذهنيّة الشريعية كان ملائماً للضغوط الاجتماعية المتواصلة التي شعر بها المسلمون بكلّ الأحوال. في الواقع، كان الاهتمام الطاغي للتحديثيين هو المسألة السياسية. فإن كان ثمّة ما يُمكن أن يصبح هو القوة الدافعة للمقاومة الاجتماعية والتحوّل، فإنّ ذلك لا بدّ أن يكون إسلاماً ذا توجّه اجتماعي وسياسي. كان أهل الشريعة هم من عبّروا تقليدياً عن الاهتمام بالتاريخ والنظام الاجتماعي في حدّ ذاتهما ولو كان ذلك من طريق نزعتهم القانونية. بالطبع، كان علماء أهل الحديث هم النقّاد الدائمين للوضع القائم (سواء كمصلحين، مثل الحنابلة، أو كثوّار). إضافة إلى ذلك، كان الجانب الذي يبدو أكثر اتساقاً من الإسلام مع النظام الاجتماعي الحديث ـ أي الجانب الذي يعكس الروح الكوزموبوليتانية التجارية، والروح الفردية والبراجماتية، في مقابل الأعراف الأرستقراطية للنظام الزراعي ما قبل الحديث ـ هو الجانب الذي حمله علماء الشريعة. في المقابل، كان الصوفية، بتأكيدهم على البعد الجوّاني من الإيمان، قد ركّزوا قبل كلّ شيء على العلاقات بين الناس، التي خدمت الاحتياجات التي ظهرت ضمن المؤسسات الاجتماعية الفعلية في الأزمنة ما قبل الحديثة، وباتوا الآن ميّالين إلى النزعة المحافظة سياسياً.

من وجه خاص، اتضح بأنّ التوجّه السياسي الذي جلبته الذهنية

الشريعية يلبي احتياجات المجموعات الإثنية الجديدة والطبقات الجديدة في ثورتها على العناصر ذات الامتيازات، الميّالة إلى التعاون مع الغرب الحديث. في إندونيسيا، تمّ توجيه طاقة الذهنية الشريعية ضدّ النظام الأرستقراطي القديم، وضدّ الهيمنة الحديثة نسبياً لأهل جاوة في الأرخبيل.

في أندونيسيا، كما في كلّ مكان آخر، شهد القرن التاسع عشر ردّة فعل ضدّ هيمنة التصوّف، وشهد اهتماماً متزايداً بالتطبيق الطهوري لقانون الشريعة؛ وقد تعزّز ذلك بفعل الصلات النشيطة مع تجّار جنوب الجزيرة العربية، وبفعل زيادة وتيرة الحج إلى مكة (وهو ما بات أسهل عبر السفن البخارية)، حيث كانت الأفكار الجديدة تتواصل مع جمهور واسع من مختلف أنحاء العالم، وأيضاً بفعل صلاتهم مع المصلحين من أهل الشريعة في القاهرة. ومثل حال الفرنسيين بين البربر، كان الهولنديون يأملون بإمكانيّة اختزال القوة الثورية الجديدة للإسلام إلى نزعة عروبية، سيجد الإندونيسيون أنفسهم أجانب عنها، ومن ثمّ سينبذونها. ولما بدأت المطابقة بين الإسلام وقانون الشريعة، حاول الهولنديون تثبيط الباعث المتزايد لاستبدال الشريعة بالقانون العرفي المحلي (**العادة**). ولكن في الواقع، كانت النشاطات الإداريّة، بل والنشاطات القانونية التي قام بها الهولنديون هي أكثر ما عزّز احترام قانون الشريعة، وهكذا استمرّ العمل من أجل الشريعة. بالطبع، فقدت الطرق الصوفية قوّتها ومكانتها.

ولكن، كما هي الحال دوماً، تعّرض الباعث نحو الذهنية الشريعية الجديدة إلى تعقيدات إضافية بفعل صراعات أخرى. ففي ظلّ الحكم الهولندي، تضاعفت أعداد أهل جاوة في البرّ الداخلي من أبناء ممالك الرزّ القديمة (الذين انخرطوا على نحوٍ متزايد في إنتاج المواد الخام للسوق العالمي)، وباتوا يهدّدون بالسيطرة على الجزء الهولندي من الأرخبيل. حاول مجتمع جاوة الداخلي، الموالي عادةً لأرستقراطيته الزراعية، التمسّكَ بالطرائق القديمة. كانت لغتهم الكتابية هي الجاوية، التي كانت تتمتّع بماضٍ ما قبل إسلامي غني. في مقابل مجتمع جاوة الداخلي، كانت مدن السواحلً (في جاوة وفي غيرها من الجزر) ميّالة إلى استقبال نزعات الذهنية الشريعية الجديدة؛ إذ ربما لم يكونوا يوماً (بحكم عاداتهم التجارية) ملتزمين بالتصوف تماماً مثل سكان البرّ الداخلي. كانت لغتهم الكتابية في الغالب هي

المالاوية، المرتبطة على نحوٍ أكثر صلابة بالتراث الإسلاماتي، حتّى في شقّه الصوفي. وهكذا بات يُنظر إلى اللغة المالاوية والخصائص الثقافية المرتبطة بالمناطق الساحلية على أنّها تُمثّل جادّةَ الشريعة والإسلامَ الحقَّ، مقارنة بعادات سكان الداخل الجاوي وأعرافهم، وخاصة طبقتهم الأرستقراطية. فمثلاً، بات يُنظر إلى أحد أشكال المُصارعة الراقصة التي كانت شائعة في السواحل بأنّها مسألة تخصّ المسلمين؛ أما مسرحيات الدمى والظلال في البرّ الداخلي لجاوة، التي كانت تمثّل الأبطال السنسكريتيين القدامى وأساطيرهم بعد منحها صبغة صوفية، فقد نُظر إليها بأنّها من بقايا الوثنية التي لا بدّ من التخلّص منها. في الوقت نفسه، ظهر في جاوة الداخلية عنصر شديد الحماسة لأهل الشريعة ليقود المقاومة باسم الإسلام ضدّ القيادة الثقافية المستمرّة للأرستقراطية القديمة ذات المنزع الصوفي (مع أنّ العناصر الجديدة [من أهل الشريعة] قد انتظمت في البداية كما في أمكنة أخرى، ضمن أشكال الطرق الصوفية الجديدة). حتى بعيداً عن البرّ الداخلي لجاوة، في مناطق مثل سومطرة، كثيراً ما أصبح الصراع بين الذهنية الشريعية الجديدة والتقاليد المحلية الأقدم تعبيراً عن الصراعات الإثنية والطبقية المحلية. أصبح قانون الشريعة رمزاً للجديد الديناميكي في مواجهة الماضي الميّت على عدّة مستويات وفي عدّة سياقات.

لم يكن للإحياء الساذج لقانون الشريعة القديم، أو للتوجّه العام المرافق لها، ليُفيد احتياجات المسلمين المُحدثين. في المراكز الرئيسة للفكر بين المسلمين، تمّت مراجعة التصوّرات حول الإسلام، وحول دور الشريعة فيه وطبيعتها. في القرن العشرين، بات المسلمون ينظرون إلى الإسلام على نحوٍ متزايد بوصفه «نظاماً». وبدلاً من النظر إلى الإسلام بوصفه وضعيةً من الإيمان الشخصي أو بوصفه ولاء للجماعة التاريخية، بات يُنظر إليه الآن بوصفه نمطاً كاملاً للحياة المثالية، قائماً بنفسه بمعزل عن المجتمع الذي يُجسّده؛ وهو نمط ينبغي على المجتمعات (بل وربما الأفراد) أن يتبنوه ويطبّقوه. كان «نظام» الإسلام قائماً جزئياً على ما طوّره أهل الشريعة بعد حقبة الخلافة العليا، عندما طوّروا مبدأ السياسة الشرعية الشاملة، وصاغوا تفاصيل الحياة السياسية الشرعية لتكون دليلاً للحكام المحليين الذين حلّوا محلّ الخلفاء. ولكن، بينما كان يُنظر إلى أعراف الشريعة ومعاييرها حتى في

تلك الحقبة بوصفها سلسلة من الأوامر المخصوصة التي يحملها الأفراد الذين يضطلعون بمناصب المسؤولية، والذين كان الإسلام لا يزال عندهم هو شعورهم الشخصي بالإخلاص سواء أقادهم إلى احترام أوامر الشريعة أم لا، بات يُنظر إلى الإسلام الآن بوصفه في الغالب برنامج عمل للنظام الاجتماعي، يجب تمييزه عن الأنظمة الاجتماعية المنافسة مثل الرأسمالية والشيوعية.

نبع هذا التعارض جزئياً من التحليلات الاجتماعية والفكرية الحديثة، التي يُمكن بموجبها التعامل مع أيّ نوع من النشاط بوصفه يُشكّل نظاماً مستقلاً مكتفياً بنفسه؛ كما أنّه ربّما كان يدين في وجوده بدرجةٍ ما إلى تقليد دراسات **الفلسفة**، التي كانت تنظر إلى التعاليم الدينية بوصفها ظاهرة سياسية بالأساس. لقرون عديدة، ركّز المسلمون ذوو المنزع الفلسفي على الوظائف التهذيبية للصلاة التعبّدية مثلاً، فاعتبروها وسيلة لتشجيع النظام الاجتماعي الجيّد. وقد حافظ رجالٌ مثل الأفغاني على تداول مثل هذا النوع من المقاربة السياسية. أما الآن، فقد باتت هذه المقاربة مركزيّةً للولاء الإسلامي عند بعض المسلمين، ولكنّ هذا الولاء لم يخضع للاستقلال الشخصي، الذي كان مسألة أساسيّة **للفلاسفة**. في الحالات المتطرّفة، يُمكن النظر إلى الصلاة مثلاً على أنّها نوع من التهذيب الاجتماعي حصراً، بحيث تغدو الفوائد الروحانية المترتّبة عليها تحصيل حاصل؛ ولكنّ الصلاة كانت مفروضة بوصفها واجباً مفارقاً ومتعالياً، لا بوصفها مجرّد رأيّ تاريخيّ عقلاني. يبدو أنّ العديد من المسلمين لم يعبّروا عن خضوعهم لله إلا قليلاً من خلال فعل الإسلام الشخصي [التسليم لله]، مقارنة بتعبيرهم عنه من خلال شكل من الخضوع والولاء للإسلام نفسه، بوصفه «نظاماً» مثالياً وتجلياً تاريخياً في آنٍ معاً، والذي يكون الخضوع لله مجرّد عنصر من عناصره. لقد لاحظ أحد المراقبين أنّ العديد من الحالات في العديد من بلاد المسلمين تُشير إلى أنّ الخطأ بحقّ الذات الإلهيّة، بل والإلحاد، باتا مسألة أقلّ خطراً من أن يُظهر المرء أيّ تعبير يُشير إلى عدم احترامه للإسلام أو لرسوله.

بات من الشائع النظر إلى الإسلام، بما هو نظام اجتماعي مثالي، على أنّه يُقدّم الديمقراطية «الحقّة»، فهو يؤسّس لمبدأ المساواة بين أتباعه ويطلب من الحاكم أخذ «الشورى» في شؤون الدولة؛ وبأنّه يقدّم الاشتراكية «الحقة»،

إذ إنّ فرض الزكاة على رأس المال ينطوي على مبدأ المسؤولية الاجتماعيّة المترتّبة على الأغنياء. تمّ تفصيل هذه التصوّرات العامة وتبريرها في عددٍ كبيرٍ من الأعمال في معظم أنحاء الحاضرة الإسلامية. استشهد الكتّاب بالقرآن والأحاديث بإسهاب، واستحضروا ما بدا ملائماً من قواعد الفقه التقليدي. ولكنّهم في خضم ذلك أهملوا بالكلية تقريباً مذاهب تفسير القرآن القديمة، التي يجب فيها إيضاح معنى الآيات وفقاً للأدلة الموثّقة التي تشير إلى الاستعمالات اللغوية السائدة في زمن نزول القرآن وفي الأحاديث الواردة عن جيل النبيّ، وهو ما كانت التفسيرات البديلة تأخذه بعين الاعتبار. كما أنّهم تجاهلوا آليات نقد الإسناد القديمة للأحاديث النبوية أيضاً، واستفادوا من نتائج النقد الغربي الحديث لضبط صلاحيّة الأسانيد، وباتوا أقدر على رفض أيّ حديث لا يلائمهم، والاستشهاد بالأحاديث التي تؤيّد مقاصدهم. أما بالنسبة إلى الفقه، فقد استعاد التحديثيون الحقّ المشروع، حتى بين دوائر أهل السنة والجماعة لاستعمال الاجتهاد؛ ولكنّهم لم يشعروا أنّهم مقيّدون بقواعد الاستدلال التي حكمت عملية الاجتهاد منذ زمن الشافعي. كثيراً ما كانت هذه الأعمال ذات طابع اعتذاري وتبريري، وكان الشعور العام هو أنّ كلّ ما يدعم مكانة الإسلام ويشرفه مقبولٌ ومبرّر.

ولكن، ضمن مناخ الإسلام التحديثي هذا، ظهرت بعد حرب ١٩٣٩ حركة أكثر انضباطاً، ينطبق عليها وصف «الشريعية الجديدة» على نحوٍ أخص. وقد أخذت شكلها على نحوٍ متزامن في العديد من المناطق المختلفة، ووفّرت في آنٍ معاً بديلاً عن النزعة العلمانيّة القومية للدول القطريّة وبديلاً عن الأنواع المختلفة من الروابط الدوليّة، مثل رابطة الأمم المتحدة، التي وجدت النزعة القومية فيها داعماً رئيساً. كان بإمكان هذه الحركة الشريعية الجديدة أن تأمل بتوحيد بلدان الحاضرة الإسلامية المتفرّقة على أساس جديد: أن تتوحّد كلّ أمّة مسلمة داخلياً على أساس مبادئ الشريعة القانونية؛ وهو ما سيعني أنّه لن يكون في أساس الوحدة القوميّة لكلّ دولة ما يُفرّقها عن الدول الأخرى المجاورة، وبذلك ستكون جميع شعوب المسلمين قادرة فيما ينبغي على التوحّد سويّة على نفس القاعدة في كيانٍ كلّي جامعٍ للمسلمين. (بالنسبة إلى هؤلاء المسلمين، لم يكن الأساس الصحيح للتعاون بين الدول الأقل تقننة هو وضعيّتها كدول ضعيفة الاستثمار في مواجهة

الغرب الحديث، ولا في مواجهة الكتلة الغربية، وإنّما المبدأ الإيجابي والمثالي للوحدة الإسلامية). ولكنّ الشقّ الداخلي من البرنامج «الشريعي الجديد» كان أكثر أهمّية من ذلك، إذ إنّه يُعيد صياغة النزعة القومية نفسها على أساس إسلامي.

يُمكن للمرء أن يفكّر بسؤال: ما هي الخطوط التي كان التقدّم سينحو نحوها لو قُيّض أن تكون الحاضرة الإسلامية هي المسرح الذي شهد الطفرة التقانوية وليس الغرب؟ على أساس الخصوصية الهيئاتية في الغرب على سبيل المثال، افترضت الحداثة التقانوية ضرورة وجود بنية قويّة للدولة المناطقية. ولكنّ النزعة التقانويّة كان يُمكن أن تتطوّر على أساس المبدأ التعاقدي الشريعي القابل للتمدّد عالمياً باتجاه شكل أكثر عبوراً للقوميات. كان يُمكن أن تظهر رأسمالية ذات أساس تعاقدي وأن تبني نظاماً دولياً جديداً أكثر مرونة، يُمكن له أن يتجاوز أيّ نطاق اختصاص تحدّده الكيانات المحلية، وأن يحافظ على نفسه ربّما من خلال مركّب لامركزي من البؤر المعترف بها من السلطات المرجعية في العالم. ربما كان مثل هذا النمط ليكون أكثر ملاءمة للنزعة التقانوية العالمية، بدلاً من النمط الفعلي الذي ظهر في الغرب؛ بل ربما كان ليتفادى بعض مساوئ فجوة التطوّر ومشكلاتها. ولكن، من المقطوع به أنّه لم يعد من الممكن تأسيس نمط كهذا بين المسلمين الآن؛ فقد باتت الدولة ذات الطراز الأوروبي أمراً حتمياً. ولذا كان على النزعة الشريعية الجديدة أن تصوغ أنماطها على الأسس التي وضعها الغرب. كان ذلك يعني على وجه الخصوص الاعتراف بالدولة بوصفها المؤسسة القانونية حصراً، وهو مفهوم غير مسبوق في تاريخ الشريعة. لم تعد الشريعة مجموعة مستقلّة من القواعد التي تقوم عَرَضاً بإلزام الحكام بها بوصفهم مسلمين، بل بات مطلوباً منها أن تكون «دستور» الدولة نفسها، المسؤولة بما هي كيان قانوني لا عن دعم الشريعة وحسب، بل وتطويرها مزيد تطوير عندما تدعو الحاجة إلى ذلك.

لعلّ أكثر نظريات النزعة «الشريعية الجديدة» تطوّراً كانت نظرية الجماعة الإسلامية في الهند وباكستان، التي قادها أبو الأعلى المودودي. كان المودودي قد شرع بتطوير آرائه قبل حرب ١٩٣٩، وعارض فكرة إنشاء دولة باكستان، ربما لأنه كان يرى بأنّ الدولة ستضع التحديثيين العلمانيين في

السلطة إضافة إلى أنّها ستضطر للتخلّي عن عدد كبير من المسلمين الهنود وتتركهم تحت حكم غير المسلمين. ولكن، عندما قامت دولة باكستان، انتقل مركز الحركة إليها، واستهلّ المودودي حملة لجعل باكستان دولة إسلامية بحقّ، على الرغم من نوايا مؤسسيها؛ وقد اجتذبت الحملة دعماً واسعاً من علماء الشريعة. كما أنّ الحركة كانت شعبيّةً وسط طلاب الجامعات، في الهند وباكستان على السواء. صاغ المودودي ومعاونوه حلولاً نظرية على الأقل للنقاط الأكثر وضوحاً والتي تخصّ تحديد المؤسسات الحديثة التي لا بدّ من إعادة تشكيلها وفقاً لشروط الشريعة. لم يكونوا مقتنعين ببساطة بشرعنة الممارسات الغربية الحديثة عبر تأويل أحكام الشريعة لتتوافق معها، بل حاولوا إيجاد أشكال جديدة لهذه المؤسسات. على هذا الأساس، انشغلوا بإظهار كيف يُمكن للشؤون المالية الحديثة ذات النطاق الواسع، والتي كانت تفترض وجود البنوك والفوائد [الربوية] التي تقوم عليها البنوك، أن تستمرّ على نحوٍ كفؤ (وأكثر عدالة) على أساس العمل المصرفي التعاوني من دون فوائد، وبالتالي من دون أن تؤدّي إلى تضخّم الثروات الفردية التي لا تقوم على النشاط الإنتاجي الشخصي. كما أنّهم كانوا مصدومين أخلاقياً من أنّ النظام القضائي - حتى باسم الشريعة، التي تمّ التعامل معها في الهند كأنها قانون يتحدّد وفقاً لمخرجات القضايا السابقة - يفترض وجود محامين متخاصمين، يقدّم كلّ واحد منهم الحقائق التي تدعم قضيّته فقط، دون أن يسعوا بحكم مهنتهم إلى معرفة الحقيقة وإثباتها. وكانوا معنيين بأن يُظهروا إمكانيّة إيجاد نمط لا يقوم على محامين متحّزبين لأحد الطرفين، وإنّما على مفْتٍ محايد، يقوم بمساعدة القاضي للوصول إلى العدالة النزيهة، وهو نظام من شأنه أن يطوّر الكفاءة التقنية لتتعامل مع الظروف القانونية الحديثة.

غير أنّ برنامجهم سيبدو ساذجاً في نظر المراقب الخارجي؛ ولم يكن لهذا البرنامج تأثير حقيقي بين المتخصصين العاملين على تفعيل المؤسسات الحديثة في الباكستان. مع الأسف، فإنّ جانباً آخر من نشاطاتهم هو ما حظي بنتائج صلبة. إذا كان الإسلام هو أساس الدولة، فلا بدّ من معرفة ما يعنيه الإسلام بوضوح ومعرفة من يصبح عدّه مسلماً، ليحقّ له التصويت على مرشّحي مجالس المسلمين. هكذا، أوْلَت الجماعة الإسلامية اهتمامها تلقاء

المعارضين والمنشقين من المسلمين، وبخاصة إلى الطائفة الأحمدية (التي أسسها غلام أحمد في نهايات القرن التاسع عشر، بعد أن زعم أنّه المهدي؛ وقد استعملت الجماعة الوسائل السلمية)، والتي نجحت في بناء تنظيم اجتماعي فاعل، له شركاته الاقتصادية وغيرها من المؤسسات النموذجيّة، ولكنها أقامتها على أساس الولاء للمؤمنين بالطائفة، التي يجب على بقية المسلمين أن يلتحقوا بها. كانت الأحمدية تمثّل مجتمعاً ضمن المجتمع، وكان نجاحهم يزيد من خطر الانشقاق الذي يمثّلونه. لقد كان زعمهم بأنّهم محلّ عناية إلهية خاصة، وزعمهم أنّ لمؤسسهم صفة نبويّة، أمراً صادماً لعلماء الشريعة الذين اعتبروهم مهرطقين. وهكذا حوّلت الجماعة الإسلامية طاقاتها لمهاجمة هذا الطائفة، وهو الهجوم الذي أسفر لاحقاً عن أعمال شغب. وهكذا عَلِقت الحركة الشريعية الجديدة في نزعة جماعوية جديدة، وتمّ اعتبارها مذنبة (من قِبل الحكومة العلمانية) بإثارة الانقسامات، وهو ما كانت الحركة قد اتّهمت به الطائفة من قبل. في مجتمع منظّم وفق المبادئ التقانوية، تراجعت شعبية العنف غير القانوني إلى أدنى مستوياتها. وهكذا ضعفت الثقة بالنزعة الجماعوية وتراجعت قوّة الجماعة الإسلامية في الوقت الراهن.

أما في المشرق العربي، فقد كانت أبرز الحركات الشريعية الجديدة هي حركة الإخوان المسلمين، التي أسسها حسن البنا في مصر. كان البنا يأمل بتحويل مشاعر الوحدة العربية إلى قوّة دافعة نحو وحدة المسلمين (ستؤدي فيها الأقليات العربية غير المسلمة، مثل المسيحيين في مصر، دوراً يتمّ التسامح معه ولكنّه لن يكون دوراً مساوياً للمسلمين)، التي يُمكن لشعوب المسلمين الأخرى أن تلتحق بها بعد ذلك (ولكن، مع الحفاظ على احترام مخصوص للعرب، بوصفهم القادة الطبيعيين للإسلام). لم يبدأ البنا ممارسته الفعليّة عبر برامج سياسية بعيدة، وإنّما عبر الفعل الاجتماعي الصلب: فأسس المدارس وغيرها من المرافق والخدمات الاجتماعية الملموسة في مدن مصر. اضطر عبد الناصر، بعد ثورة ١٩٥٢، أن يتعاون مع الإخوان المسلمين لبعض الوقت؛ إذ إنّ أتباعهم كانوا منتشرين شعبياً أكثر من أي حركة اجتماعية أخرى، حتى أكثر من الشيوعيين. ولكنّه رأى بعد ذلك أنّهم حلفاء خطرون: فلم يكونوا ليرعووا عن استعمال الاغتيال لإزاحة العقبات التي تقف في طريقهم. هنا أيضاً، تورّطت النزعة الشريعية الجديدة في

العنف، وتشوّهت سمعتها. تمّ قمع حركة الإخوان المسلمين في مصر، ولكنّ نشاطها قد استمرّ في أمكنة أخرى بين العرب، على الأقل في تقديم نظريتها.

في إندونيسيا، بعد حرب ١٩٣٩، ومع تحقّق الاستقلال، طالب القوميون الجدد بإيجاد طرائق لمنح المجتمع حقّ تقرير مصيره كاملاً، لا في مطالب «الاشتراكية الإسلامية» فقط، بل أيضاً في شكل حركة شريعية جديدة (حركة دار الإسلام)، التي كانت تأمل بإقامة الحكومة على مبادئ واضحة وقاطعة من الشريعة. وقد قادت سلسلة من الثورات المدمّرة، ولكنها (مثل حال الذهنية الشريعية الجديدة عِموماً) أقامت قوّتها الرئيسة بعيداً عن البرّ الداخلي لجاوة، في المناطق الساحلية من الجزر الأخرى. ولم يكن لها أن تكسب جاوة، التي ظهرت فيها في المقابل حركة شيوعية صريحة في معاداتها للإسلاميين وكسبت شعبية كبيرة أكبر مما اكتسبته الحركات الشيوعية في أي بلد مسلم مستقل آخر.

كانت الحركات الشريعية الجديدة أينما ظهرت تمثّل التدخّل الأكثر دراماتيكية للرؤية الإسلامية في المجتمع التقانوي. ولكنّ التصوّف، وعلى الرغم من تراجع موارده التنظيمية والمادية، لم يمت تماماً حتى بين الطبقات المتعلّمة. ظلّ للعديد من الشبان المسلمين المتعلّمين شيوخهم الذين يستشيرونهم سراً حول أحوال ضمائرهم وقلوبهم وإن لم يظهر على المستوى العمومي اهتمام واضح بالتصوف. تراجع التصوّف، الذي بات في الغالب محروماً من أيّ وظيفة مؤسساتية كبرى في القطاعات الأحدث والأكثر أهميّة من التنظيم الاجتماعي، وعاد مرّة أخرى إلى كونه مسألة شخصية فرديّة تقريباً. كان المتصوفة في القرن التاسع عشر ميّالين إلى أداء دور دفاعي ومحافظ، وفي القرن العشرين قلّما أدوا أدواراً سياسية إلا في حالات خاصة، عندما كانت بعض الطرق الإصلاحيّة الجديدة هي لسان مجموعة إثنية ما. ولكن، على الأقل في المجال الشخصي، كان للتصوف أن يستمرّ في التعبير عن المضامين الأعمق للرؤية الإسلامية، في شكل متوافق نسبياً مع الوضعية التقانوية التي وجد البشر أنفسهم فيها. بالطبع، في القرن العشرين، شهد التصوّف قدراً من التجديد والانبعاث، وظهر أحياناً بطرائق جديدة جديرة بالملاحظة.

في إندونيسيا، تجدّد التصوّف واكتسب شعبيةً خاصة بين الطبقات الأرستقراطية التقليدية. ولكنّ صورته الجديدة لم تكن هي نفسها صورة التصوّف قبل قرن، بعد نزعه من تعالقاته الاجتماعية. فقد بات التصوّف بين الكثيرين تصوّفاً أكثر شخصيّة وفكريّة، وبات أكثر تأثّراً بأوروبا. فعبر التعليم الأوروبي، أدرك بعض المسلمين الجاويين أنّ الشخصيات السنسكريتية القديمة التي دخلت إلى مسرحيات الدمى والظلال وإلى معظم التعاليم الصوفية الجاوية كانت تمثّل تراثاً شاسعاً من التجربة الصوفية والتأمّلية في الهند السنسكريتية. وقد كان العديد من المفكّرين الجاويين مستعدّين للبحث صراحةً في التقاليد السنسكريتية ـ بعد أن باتت أكثر شعبية بفعل التعليم الغربي الحديث ـ بحثاً عن ضوء جديد في طريقهم الصوفي؛ وقد ظهرت عدة حركات صوفية جديدة من الإلهامات السنسكريتية الصريحة. في المغرب الكبير، ظهرت حركة صوفية جديدة، ذات نزوع فكري ممنهج، وذات دعاوى عالميّة، وكانت على استعداد للتصالح مع العلم الحديث، ومع بعض عناصر علم النفس والفلسفة الحديثة، واكتسبت عدداً من الأتباع من الفرنسيين وغيرهم من الأوروبيين. ومن الهند، ظهرت أكثر من نسخة من التصوّف المُحدّث والشعبي في آنٍ معاً، وانتشرت بالإنكليزية، واكتسبت هي الأخرى أتباعاً غربيين محدثين.

كانت جميع هذه الحركات تحمل مضامين سياسية محافظة بالأساس: كان انشغالها بالحياة الداخليّة للميسورين نسبياً، بين من انتشرت هذه الحركات وسطهم، يضعها في صفّ الحالة القائمة، بقدر ما يصحّ القول بأنّ لها تأثيراً سياسياً. فقدت الطرق الصوفيّة المضامين الاجتماعية النشيطة التي حملتها ذات يوم، ولكنّها باتت تحمل الآن مضامين سياسيّة دفينة من نوع ذي أهميّة كامنة؛ فقد ناصرت النزعة الكونية والانفتاح على الوعي والإدراك الكوزمولوجي والتاريخي الجديد، الذي اقترح إمكانية أن يؤدي التراث الإسلاماتي دوراً جديداً وإيجابياً في التواصل مع المشكلات التي طرحها التحديثيون، هذا إذا أمكن يوماً حلّ هذه المعضلات الضاغطة الملحّة.

في الأجزاء الشيعية من إيران، وعلى الرغم من الضغوط الكبرى الدافعة نحو الرفض الصريح للإسلام بين النخبة المثقفة (الأنتلجنسيا)، ورثة تقليد التفكير الحرّ القديم، شهدت العقود التالية لسقوط حكم رضا شاه انتعاشاً

إسلامياً، ربما كان أكثر حيوية من أيّ مكان آخر. في الحياة السياسية، كان التعبير الأبرز لهذا الإحياء هو إحياء الذهنية الشريعية المرتبطة بالمجتهد [آية الله أبي القاسم] الكاشاني، الذي سعى لبناء الاستقلال الإيراني على أسس خطوط الشريعية الجديدة. منح الكاشاني الحماية لمجموعة ناشطة معارضة لأيّ مساومة مع الغرب الحديث، دعت نفسها بـ «فدائيان إسلام»، واستهلت سلسلة من عمليات الاغتيال مع اغتيال [أحمد] كسروي في ١٩٤٦، الذي قاد الهجوم العلماني القومي على الإسلام التقليدي في ظلّ حكم رضا شاه.

لعلّ الأهمّ من ذلك، على المستوى الروحي، هو النموّ الكبير في أنظمة الطرق الصوفية. ففي وقت مبكّر من القرن التاسع عشر، كان اضطهاد الصوفية (حتى الشيعة الصرحاء منهم) على يد العلماء ـ الذين كانوا شديدي القوّة منذ الأزمنة الصفوية المتأخرة ـ قد ضعف؛ باتت الإعدامات نادرةً وتوقّفت في النهاية. قام رضا شاه بقمع النشاطات العمومية للدراويش القلندرية ومن شابههم، الذين كان تسوّلهم مدعاة لاستهجان التحديثيين وكانت حياتهم المتشرّدة تهين الذائقة المُحدّثة؛ ولكنّهم لم يفتعلوا أيّة مشاكل مع الصوفية الذين ظلّوا في زواياهم (أدّت هذه الحقيقة إلى إصلاح الطريقة القلندرية، التي اعتكف أتباعُها في زواياهم وباتوا أكثر تقليدية نسبياً). بعد الحرب، تزايد أعداد أبناء الطرق الصوفية التقليدية وتزايدت ثروة الطرق. وكانت بعض الطرق تُدار بطرائق جديدة مبتكرة: تحافظ الواحدة على سلطتها المركزية، التي تكون عادة بيد الشيخ الرئيس (في إيران الشيعية، يُسمى القطب) في مجلس مكون من عشرة أعضاء. ازدهرت حركات أخرى عبّرت عن وعي صوفي من دون أن تشكّل طرقاً صوفيّة بالمعنى الدقيق، أبرزها الشيخية. في هذه البيئة، تلقى الفكر الصوفي زخماً خاصاً عندما تمت إعادة تأويل الفكر الصوفي الشيعي في الأزمنة الصفوية في ضوء الفكر الوجودي الغربي الحديث، على يد العالم الفرنسي هنري كوربان. تمّ الترحيب بعمل كوربان على نطاق واسع، مع أنّ النوع الوحيد من الاستقلال الذي يُمكن أن يدعمه هو الاستقلال الفكري والروحي، الذي يُمكن أن ينتج من بناء تقليد فكري حديث حداثةً لا شكّ فيها على أساس إسلاماتي أصيل.

الثورة العلمانوية: «الديمقراطية الموجّهة» كتسوية بديلة

رفض الأوسع معرفة والأكثر نباهةً من الجيل الشاب الحلّ الشريعي الجديد، بوصفه حلّاً غير عمليّ ينطوي على قدرٍ خطير من النزعة الجماعوية. وقلّما فكروا في المقابل باحتذاء المقاربة الغانديّة الجذريّة، التي بدا أنّها بحاجة إلى جرأة عالية وتضحية كبيرة. وكانوا ميّالين إلى محاولة اللحاق بما تمّ إنجازه في الغرب الحديث (أو في أفضل الأحوال، التحسين بناءً عليه)، مستهدفين الوصول إلى مجتمع مشابه لمجتمع الغرب الحديث أو نظيره السوفياتي.

كما لاحظنا سابقاً، كان يُنظر إلى محاولة الاندماج المباشر في الكتلة الغربية بأنّها عمليّة مذلّة، فضلاً عن أنّها غير عملية أيضاً. كان مثال الجمهورية التركية الحديثة المتغربنة مثالاً ملهماً، ولكنّه لم يكن مقنعاً تماماً. خرج الأتراك من وصاية حزب أتاتورك في ١٩٥٠ إلى انتخابات حرّة، اشتركت فيها طبقات رجال الأعمال النشيطة، مع الفلاحين المتشكّكين حتى ذلك الوقت، لانتخاب حزب [الحزب الديمقراطي] لا يختلف عن سابقه في توجّهه التحديثي والتغريبي، وإن كان أقلّ التزاماً بمبادئ ضبط الدولة وقمع التعبيرات الدينية. مع الوقت، انزلق الحزب الجديد إلى مناوشات مستفزّة لمعارضيه، فرتّب الجيش انقلاباً عسكرياً وأعاد تنظيم انتخابات حرة مجدّداً؛ ولكنّ المؤسسات البرلمانيّة ذات الطراز الغربيّ قد تمكّنت بالمجمل من حماية المصالح المباشرة لمعظم الطبقات وإن لم تنتج ثورةً. فاز الفلاحون بحقّ إحياء العديد من الممارسات الدينية الإسلامية التي تمّ ازدراؤها لوقت طويل، كما كسبوا دعماً اقتصاديّاً أمكن معه توفير الجرارات الزراعية وغيرها من التسهيلات في الأرياف. غير أنّ تركيا ظلّت تعاني لبعض الوقت من مشكلتي الأحياء العشوائيّة في المدن، والفقر في الريف.

في بلاد أخرى، أصبح العديد ممن كانوا معجبين بالحلّ السوفياتي شيوعيين صرحاء، يأملون بأن تشترك قواهم مع قوى المجموعات الشيوعية الأخرى، حول العالم لإنتاج حلول جذرية فورية مهما كلّف الثمن. ولكنّ الحلّ الشيوعي لم يكن ينطوي على نظام حكم شخصي صارم وحسب (كما لاحظنا آنفاً)، بل على إحداث قطيعة مع الولاء للتراث القومي ومكانته المستقلّة: لم يكن ذلك يعني فقط الخضوع بدرجةٍ من الدرجات للدول

الشيوعية، بل كان يعني أيضاً الانضباط الحزبي، وما يحمله من دوغما ماركسية، يجب أن تحلّ محلّ كافّة الأنماط الثقافية الأخرى، حتى في المجالات التي تبدو محايدة نسبياً (كالفنّ والأدب)، وهو ما يتضمّن بالضرورة كلّ تعبير إسلامي صريح. كان العديد من المسلمين غير المستعدّين للخطة الشريعية الجديدة غيرَ مستعدّين أيضاً للانقطاع التام عن الماضي الإسلاماتي؛ إضافة إلى ذلك، كانوا يحترمون المجتمعات الغربية القائدة، ويشاركون بدرجة كبيرة في ثقافتها المعاصرة. وهكذا كان معظم من يتوقّعون اتّباع النماذج الغربية الحديثة يُفضّلون التفكير ضمن مفردات بلاد الكتلة الغربية وشروطها وإن كانوا معادين لها.

ولكن، كان من الواضح للجميع أنّ احتذاء هذا النموذج ليس أمراً سهلاً. فقد كان الأمل، عند العديد ممن مالوا إلى النماذج الغربية، بل وعند بعض من مالوا إلى النماذج السوفياتية، هو ظهور شريحة متنوّرة من السكان تحت قيادة قويّة، تتمكّن من انتزاع السلطة لتباشر مسيرةً من التغيير الداخلي من دون اللجوء إلى الارتباط مع الكتلة الشيوعية أو تبنّي نظام حكم شيوعي صارم، ولكن أيضاً من دون انتظار المرور بمراحل التطوّر الطويلة التي خاضها الغرب. كانت «الديمقراطية» قد باتت شعاراً جوهرياً في كلّ من المجتمعات الغربية والشيوعية، تُشير في نسختها المثالية إلى مشاركة جميع السكان على أساس متساوٍ في واجبات المجتمع التقانوي ومزاياه. ولكن، إن كانت الديمقراطية تعني انتظار المبادرة الشعبية لإزالة المصالح القديمة الراسخة، فإنّ مجيئها سيكون بطيئاً وقد تنتج عنها نتائج مدمّرة لا داعي لها. إنّ ما يُعدّ ديمقراطية دستورية (أي تصويت الأغلبية للمرشّحين الذين تمثّلهم الأحزاب) كان شائعاً في كلّ مكان، في دولة إيران الغربية ومصر قبل الثورة، إنّما كمجرّد وسيلة لاستمرار التوزيع الحالي للسلطة، حيث يتمكّن الأقوياء اقتصادياً من التحكم بوسائل الإعلام والرأي العام لتوجيه الأصوات على نحوٍ يكفل استمرار قوّتهم (وبالتالي منع حدوث أيّ تغيّر كبير). تمّ ابتكار شعار جديد في أحد بلاد المسلمين، ثمّ بدا ملائماً للعديد من الآخرين: إنّ ما هو مطلوب هو «ديمقراطية مُسدّدة»، تحافظ على العديد من فضائل المجتمعات «الديمقراطية» أو تبنيها، إنّما تحت توجيه قويّ يكفل إزالة القوى الاجتماعية القوية التي تقف في وجه التقدّم (ربما يكون من الملائم

لنا أن نستبدل المصطلح الصريح «مُوجّهة directed» بالمصطلح الغامض «مُسدّدة guided»).

يُمكننا أن نجرّد من مجموعةٍ من الحالات نمطاً كلّياً واضحاً وإن لم ينطبق بالضبط على أيّ حالة بعينها، فإننا نجده متجسّداً على نحوٍ ما في الحالة الناجحة الأولى من هذه الديمقراطية الموجّهة، وهي حالة عبد الناصر في مصر. فتحتَ شعار «الاشتراكية المصرية»، تركّز الاهتمام على جملة من المشاكل العملية الكبرى والملحّة، والتي باتت طاغيةً بعد أن بدأت الجوانب المحورية من النزعة التقانوية تصوغ القطاعات الأكثر أهميّة من المجتمع، وبعد أن بدأ الفقر الجديد يتحوّل إلى أزمة. كانت أهمّ هذه المشكلات ثلاثاً. باتت سيطرة المالكين على الأراضي الزراعية، الذين يأخذون إلى المدن كلّ ما يُنتِج الزرّاع مما يتجاوز قوتهم أمراً غير محتمل، ليس فقط في الأمكنة التي تأذّى فيها الفلاحون من هذه العملية وشعروا أنّ هذه العملية غير ضرورية؛ إضافة إلى ذلك، أدّى ذلك إلى تثبيط فرص ظهور أيّ استثمار إنتاجي في الأرض الزراعية (إذ إنّ الأغنياء لم يكونوا بحاجة إلى ذلك، وكان الفلاحون يعرفون أنهم لن يجنوا أيّ فائدة منه)، وهو ما جعل جلبَ الوسائل الأكثر تقانويةً إلى القطاع الزراعي ـ الذي يعتمد المجتمع كلّه عليه في تزويده بالغذاء ـ أمراً في غاية الصعوبة. أصبح «الإصلاح الزراعي» شعاراً أساسياً للتقدّم الاجتماعي. [**المشكلة الثانية:**] كانت مسألة الدخول في طور التصنيع مسألة لا تقلّ أهميّة عن الإصلاح الزراعي. يُمكن لوجود عدد من المصانع الحديثة أن يسبب الاضطراب للتوازن الاجتماعي القديم، ولكنّ ذلك لا يعني دخول الاقتصاد ككل في طور التصنيع. في سبيل ذلك، لا بدّ من موازنة الصناعة داخلياً، بحيث تدعم كلّ صناعة الصناعات الأخرى. كان ذلك يتطلّب وضع خطّة وطنية بدلاً من الاعتماد على المبادرات الشخصية غير المضبوطة؛ ولكن، كثيراً ما تمّ توجيه الخطط الوطنية واستثمارات الدولة (في ظلّ الحكومات التي تسيطر عليها المصالح القديمة الراسخة) نحو تأكيد حالة اللاتوازن القديمة.

أما **المشكلة الثالثة**، فقد نشأت من المشكلتين الأُوليين: التصنيع وإصلاح الأراضي، وإلى جوارهما. ففي مجتمع تمّ فيه إحباط الفعل الإيجابي الذي يؤمن جميع الأشخاص الجادّين بضرورته، من قِبَل

المؤسسات التي يفترض بها دعمه وتعزيزه، بات البشر أكثر سخرية وتشاؤماً، وباتوا أكثر قبولاً للفساد في الحكومة بوصفه أمراً عادياً. وبينما كانت معايير النزاهة عالية إبان الإشراف الأوروبي المباشر، شهدت مرحلة ما بعد الاستقلال تغاضياً عن كافة أشكال المخالفات. استغلّ الفساد الأشكال التي كانت سائدة ومنتشرة في الأزمنة الزراعوية ـ مختلف أشكال الرشا والمحاباة ـ ولكنّه لم يكن ببساطة استمراراً للأنماط القديمة؛ فقد كانت نسبة العناصر القديمة فيه أقلّ من نسبة الانتهازية والنفعية الشخصية. والأهمّ من ذلك أنّه كان يؤدّي دوراً مختلفاً؛ ففي السابق، كان ما يُطلق عليه الفساد يعمل على إيجاد فسحة للنشاط المحلي الإيجابي ليتمكن من الإفلات من قبضة الرقابة البيروقراطية الصارمة؛ أما الآن فقد بات يعمل على إحباط جهود العناصر الأكثر صحيّة في المجتمع، حتى على المستوى المحلي. بات الفساد الآن يزيد من صعوبة حلّ المشكلات الأخرى؛ ذلك أنّ المصالح الشخصية قادرة من خلاله على شقّ طريقها على نحوٍ مخالف للقانون إن لم تتمكّن من فعل ذلك بوجه قانوني؛ وكلما تزايد الفساد وانتشر، بات من الأصعب اتخاذ تدابير للتقليل من معدّلات الفساد (مثل دفع الحكومة مرتّبات معقولة لموظّفيها، وهي مسألة لم تكن المصالح الشخصية معنيّة بالدفع نحوها). أصبح الفساد هو عنق الزجاجة الذي يعوق مرور أفضل الخطط للإصلاح الزراعي وتطوير التصنيع.

لم تكن الطبقات التي عانت من الإحباط جراء هذه المشكلات هي الطبقات الفقيرة، التي كانت بالكاد قادرة على إدراك مكمن المشكلة، بل كانت الطبقات الأكثر انتماءً إلى المجتمع التقانوي. فالمهنيون والتقنيون من مختلف الأنواع، وبخلاف رجال الأعمال ومالكي الأراضي، بل وبخلاف المزارعين، هم من لم تكن أمامهم طريقة للتصالح مع هذه الوضعية المختلة: كان التقدّم التقني بالنسبة إليهم هو المخرج الوحيد من الإحباط الخانق. ومن بين هؤلاء، كان التلاميذ الذين عرّفتهم دراستهم على إمكانات المجتمع المتقنن، والذين أرادوا أن يصعدوا إلى مستوى أفضل من حال آبائهم، وهو ما لا سبيل إليه إلا بتغيير حال المجتمع كله. وبين هؤلاء أيضاً، كان ضباط الجيش، أو بالأحرى أصحاب الرتب المنخفضة من ضباط الجيش (ذلك أنّ القادة الكبار كانوا في العادة جزءاً من المجتمع القائم في

المستويات العليا). شكّل ضباط الجيش في الواقع الجسم الأكبر من الخبراء المدرّبين تقنياً في المجتمع. وعندما كان الفساد يعوق اتخاذ الأفعال الواجبة والمؤثرة (كما حصل في حرب فلسطين على سبيل المثال)، لم يكن لدى هؤلاء ملجأ مثل أي مجموعة أخرى في البلد، وكانوا يعانون من نتائج ذلك أشدّ المعاناة.

عندما يقوم الضباط ذوو الرتب العليا في الجيش بتدبير انقلاب عسكري، فإنّهم غالباً ما يخدمون مصالح إحدى مجموعات المصالح المتنافسة ضمن الحالة القائمة، بل وكثيراً ما يعملون على الدفاع عن الحالة القائمة ضدّ أيّ شكل من التجديد الآتي من الأسفل (مثلما حصل عندما قام الجيش بإنهاء تجربة مصدّق والقوميين في إيران، واستعاد الملكية). ولكن عندما يقوم الضباط من الرتب الدنيا بالانقلاب، كما حصل في مصر ١٩٥٢، فإنّهم غالباً ما يخدمون مصالح أحد أنواع برامج ما أسميناه «الديمقراطية الموجّهة». يُمكن لمثل هذا الانقلاب العسكري أن يجلب طبقة تقانوية جديدة إلى السلطة على حساب الطبقات العليا القديمة بنفس الدرجة من الحسم (وربما بدرجة أقلّ من الوحشية) التي حقّقتها الثورة الشيوعية في الشوارع والأرياف. ولكنّ انقلاباً من هذا النوع كان قادراً على جلب هذه الطبقة إلى السلطة بأقلّ قدر من الاختلال في المجتمع ككل؛ ذلك أنّها لم تكن تخشى أيّ مقاومة جدّية. في مصر بعد الثورة، تمّت إزاحة الطبقات المالكة الأرستقراطية القديمة بسهولة (إذ كان يُنظر إليها بوصفها ممثّلة لتقليد تركي غريب وأجنبي أصلاً)؛ لم يثق ضباط الجيش الجدد الذين وصلوا إلى السلطة بممثلي النظام القديم، وفضلوا أن يُحيطوا أنفسهم برجالٍ من أصول اجتماعية متواضعة، يُمكنهم أن يتحدّثوا معهم بندّية وتساوٍ. ولكنّ الأرستقراطيين لم يُقتلوا، بل ولم تتم مصادرة ممتلكاتهم كلها، بل بدؤوا بخسارة أراضيهم تدريجياً، ثمّ تمّ تقييد امتيازاتهم التجارية، وخسروا القدرة على الوصول إلى المناصب؛ ولكنّهم ظلّوا قادرين على عيش حياتهم بهدوء في نواديهم الخاصّة في ظلّ تدهور أحوالهم.

كانت المهمة الأولى للحكومة الثورية بعد الانقلاب هي محاربة الفساد. وقد انطلق ذلك أوّل ما انطلق عبر موجة من «الأخلاق الثورية». ففي ذلك الوقت، استشعر الجميع الآمال الجديدة، وشعروا أنّ كل شيء سيغدو

مختلفاً منذ اليوم، حتى إنّ كلّ شخص بات يشعر بالعار إذا ما انتقص نزاهته (أو إنه بات يخشى أن يُضبط متلبّساً بالفساد نظراً لارتفاع معدّل النزاهة بين الآخرين). لو نجحت الحكومة في مسعاها، فإنّها ستكون قادرةً على الحفاظ على هذا المزاج. تمّ تعزيز هذا المزاج عبر تعيين رجال جدد موالين للنظام الجديد، وعبر الاعتناء بالضباط ومكافأتهم بمرتّبات أقترح: برواتب مجزية بانتظام لكي لا يكون ثمّة سبب يدفعهم لتلقي الرشا؛ وأخيراً عبر فرض عقوبات صارمة على من يثبت تورّطه بالفساد.

ثم كان على الحكومة أن تشرع بالإصلاح الزراعي. كان ذلك يعني مصادرة العزبات الزراعيّة الكبيرة للأرستقراطيين بمقابلٍ زهيد، بعد أن لم يعد لدى الأرستقراطيين القدرة على المقاومة. ثمّ إنّ ذلك كان يعني أيضاً ضمان ألا تعود الأراضي الزراعيّة للتركّز في يد الطبقات الثرية الجديدة، من خلال مقرضي الأموال أو غير ذلك من الأشكال التي تستغلّ جهل الفلاحين. بعد ذلك، لا بدّ من الحفاظ على الإنتاجية أو زيادتها (فعندما يتم تقسيم الأرض إلى وحدات صغيرة تُمنح فردياً للفلاحين الذين كانوا يعملون بها كمستأجرين، فإنّ القطع الفرديّة عادة ما تكون أقل في جدواها الاقتصادية وإنتاجيّتها من العزبات الكبرى). كانت أفضل الحلول المتوفرة لهذه المشكلة هي إيجاد شكل من التعاون بين فلاحي القرى، لكي يوفّر للفلاحين ما يحتاجونه من الخدمات التقنية (مثل توفير الجرارات الزراعية أو التسميد) من خلال عمل مشترك، ولكي يتمّ بيع المنتجات وتسويقها بكميات كبيرة تُمكّن المزارعين من تحقيق شروطٍ تفاوضية أفضل. كان ذلك يتطلّب إدارةً مركزيةً كفؤ (فلو تُرك الفلاحون لأنفسهم، فإنّهم لن يثقوا بسرعة ببعضهم البعض لجعل أحدٍ منهم يُدير هذه الشؤون التعاونية بنزاهة، بل ربما سلّموا هذا العمل التعاوني - بحكم عادة توقّع الأسوأ - إلى المقرضين المرابين المحليين أو المالكين الأرض السابقين لإدارتها بما يخدم مصالحهم). في مصر، كان من الصعب توفير الأموال الجديدة المطلوبة في البداية. ولكنّ الضباط الثوريين قاموا بخطوة جريئة إذ انتزعوا هذه الأموال من المالكين السابقين، مع وعود مؤجّلة دوماً لتعويضهم. تمّ ارتكاب العديد من الأخطاء الجدّية، وكان لدى البيروقراطية طريقتها لإفساد المشروع برمّته، ولكنّ وجه الأرض الزراعية قد تغيّر تدريجياً وتزايد معدّل الاستهلاك لكلّ فرد بالفعل.

أخيراً، على الحكومة أن تشرف على الاقتصاد الصناعي. لا يعني ذلك التخطيط للاستثمارات الجديدة من دون اعتبار للمصالح المحلية أو الشخصية وحسب، بل يعني أيضاً السيطرة على رأس المال المتوفر في البلد. يتطلّب ذلك ما يُطلق عليه الاقتصاد «الموجّه»، وهو ما يعني بدوره، كما حصل في مصر، مصادرة الاستثمارات الأجنبية، لا من الشركات الأجنبية فقط، بل أيضاً من رجال الأعمال الأجانب المقيمين في المدن المصرية، مثل البرجوازيات الهزيلة من المتحدثين باليونانية أو الإيطالية، والذين رحّب الجمهور العربي بالإجراءات المتخذة ضدّهم. ربما حملت هذه التدابير ذات المسحة الإثنية الكثير من المزايا السياسية المباشرة، وربما زادت من حرية الحكومة على المناورة الاقتصادية على المدى البعيد. ولكنّ نتائجها الاقتصادية المباشرة لم تكن أكيدة؛ كما أنّ نتائجها الإنسانية المباشرة كانت مُهينة.

ولكن على الحكومة الثورية أيضاً أن تصوغ مؤسسات سياسية يُمكن أن تعبّر من خلالها عن «ديمقراطيتها» الجديدة. في الغرب، يُتوقع من الديمقراطية، بوصفها نظاماً سياسياً، أن توفّر حلبةً من المؤسسات البرلمانية التي يُمكن لممثّلي مجموعات المصالح الكبرى التفاوض فيما بينهم فيها؛ وإذا ما كان المواطنون من جميع الطبقات ممثّلين بدرجة أو أخرى في إحدى مجموعات المصالح، فإنّ هذا النظام سيكون فعّالاً بدرجة معتبرة. ولكن مصطلح «الديمقراطية» يُمكن أن يحمل مضامين مختلفة تمام الاختلاف. مثالياً على الأقل، كانت النسخة الشيوعية من الديمقراطية (التي تفترض أنّ جميع المواطنين يمتلكون، أو يجب أن يمتلكوا، نفس المصالح الأساسية) تدعو إلى إقامة منظّمة واحدة توجيهيّة تصوغ السياسات (وهي الحزب)، وتعمل على حلّ المشاكل، لا عبر ممثّلين لمجموعات المصالح المختلفة، بل عبر مجلس من الأشخاص المختارين تبعاً لسعة منظورهم، وهو مجلس منضبط في سياقٍ لا يُمكن لمجموعة مصالح واحدة أن تسود فيه، لكي يكون بإمكانه أن يتحدّث نيابة عن الصالح العام بالعموم. وبالتالي، غالباً ما تأتي المشاركة الشعبية عن طريق الاستفتاءات: لا يصوّت الناس على الأفراد الذين يُمثّلون مصالحهم المخصوصة بل على برامج الحزب، ليظهروا مدى رضاهم عنها أو نظرياً، استيائهم منها.

في البلدان ذات معدّلات الاستثمار المنخفضة، كانت المشكلات الكبرى تبدو ضاغطةً، فكان الإجماع حولها من قِبل الطبقات المتعلّمة يبدو قويّاً بما يكفي للنظر إلى جميع المواطنين بوصفهم أصحاب مصلحة مشتركة راسخة في استقلال الأمة وتطوّرها التقني. وهكذا، حتى عندما تمّ رفض الشيوعية، ظلّت الماركسية مذهباً شعبياً، بل وظلّ المفهوم الشيوعي عن الديمقراطية يبدو أكثر جاذبية من المفهوم الغربي عنها. بناء على ذلك، كانت الحكومات المختلفة مشغولة بمحاولة تأسيس أحزاب «قومية/وطنية»، بعد أن شرعت في برنامج «الديمقراطية الموجّهة»، وكانت حريصة على حماية أحزابها من تسلّل أصحاب المصالح الراسخة القديمة، إذ إنّ مهمة الأحزاب هي حمل الصوت الوطني بخصوص القضايا المهمة. لم يكن من السهل خلق ذلك من القمّة بعد الانقلاب العسكري، خاصة بعد أن بدا بأنّ الضباط هم من سيتخذون القرارات الكبرى بكلّ الأحوال. (نجح أتاتورك في خلق حزب قوميّ ديناميكي، ولكنّ ذلك تمّ في عصر لم تكن فيه التوقّعات بخصوص إقامة برامج شاملة عاليةً، ولم تكن المشاركة الشعبية فيه كبيرة). قام عبد الناصر بمحاولات متتالية لتأسيس حزب كهذا ولكن دون نجاح.

ولكن، إضافة إلى ضرورة إنشاء كيان قومي لتشكيل السياسات، كان من المهم إشراك الطبقات الأقلّ تعليماً في الإصلاحات؛ ذلك أنّ تعاونهم الواعي كان أمراً لا غنى عنه للمؤسسات التقانوية. يُمكن ترتيب ذلك جزئياً من خلال حزبٍ وطني: وقد تمّت محاولة فعل ذلك في مصر، مباشرة بعد الثورة، حين باتت النقاشات حول السياسات الإصلاحية الكبرى قويّة حتى في القرى. بالعموم، أسهم التزايد المستمرّ للتدخّل الحكومي التقانوي في القرى (الذي بدأ قبل وقت طويل من الثورة) في تسريع انخراط الفلاحين. كما أنّ انتشار التعاونيات الزراعية، على الرغم من أنّها فُرضت من الأعلى في البداية، قد أسهمت في جلب الأنماط الاجتماعيّة المطلوبة إلى الفلاحين. ركّزت الحكومة الجديدة جهودها على جلب الخدمات الاجتماعية والصحية إلى القرى من خلال وحدات كبيرة في القرى الكبيرة. في البداية، لم يكن ذلك يعني بالضرورة حصول تحسّنٍ في الخدمات، بل ربّما عانت القرى الصغيرة من جراء ذلك؛ ولكنّه مهّد الطريق لتنويعة أكبر من المستشفيات والمدارس ونشاطات الأندية، وما شابهها في كلّ منطقة،

وبالتالي لتوسيع سريع لآفاق سكان القرى. غير أنّ المشاركة القروية في النظام الجديد ظلّت في الغالب خاملةً ومفتقرةً إلى الحماسة السياسية.

كان تنظيم الأسرة مسألة أساسيّة في أيّ مشروع إصلاحيّ في البلدان ذات معدّلات الاستثمار المنخفض، وهو مسألة لا غنى عنها إذا ما أُريد للمكاسب الاقتصاديّة ألا تُمحى على الفور بفعل زيادة عدد السكان. كانت التقنيات الممتازة للقيام بذلك متوفّرة، ولكنّ اقتناع الناس باستعمالها لم يكن أمراً سهلاً؛ فلم يكن الأزواج يرون مصلحة مباشرة لهم في التقليص من عدد أطفالهم للحدّ من النموّ السكاني الوطني. في ظلّ الظروف الزراعية المواتية، كان الأشخاص الأكثر نباهةً هم من يدركون أنّ إنجاب مزيدٍ من الأطفال يعني مزيداً من الخير والنعمة، فالأولاد سيصبحون ذخراً اقتصادياً لهم في المستقبل؛ وقد كان الآخرون يقتدون بمثال الأشخاص الأكثر نباهةً. فقد تعلّم الناس عبر تراكم خبرة الأجيال أنّ مزيداً من الأطفال يعني مزيداً من الأيدي التي يُمكن أن تعيل الأبوين في نهاية حياتهما؛ كما أنّ المعايير والأعراف الأخلاقية كانت تشجع على إنجاب الأطفال لغايات شخصية واجتماعية على السواء، في عصرٍ كانت معدّلات وفيات الرضّع فيه كبيرة. لم يكن من السهل أن يدرك الجميع أنّ صلاحيّة تجربة الماضي قد انتهت إلى غير رجعة، وأنّ مستوى الازدهار الزراعي الأدنى القديم قد انتهى، وأنّ ما يتلقاه الفرد الآن من تعليم وتدريب هو ما سيحدّد قيمته الاقتصاديّة لا عدد أفراد عائلته؛ أو أنّ المعايير الأخلاقية التي تثبتها التجربة السابقة لن تعود ملائمة بعد اليوم. ولكن بعد أن بدأت الفكرة تصبح مألوفةً أكثر مع مرور الوقت، أمكن حثّ الأزواج الذين يعيشون في حالة من الفقر المدقع على اتخاذ بعض التدابير بهذا الصدد. ولكنّ برامج تنظيم الأسرة لا يُمكن أن تنجح نجاحاً كاملاً إلا مع دخول السكان فعلاً في مزاج المجتمع التقانوي بدرجة من الدرجات، وبعد تعلّمهم كيف يقيّمون مستقبلهم لا على أساس تضامن العائلة، بل أيضاً على أساس إمكانيات الكفاءة التقنية. على نحوٍ تدريجي فقط، بدأت برامج تنظيم الأسرة بإظهار بعض النتائج الأوّلية في القرى المصرية.

لم يكن نمط الإصلاح الاجتماعي الذي دعوناه بـ «الديمقراطية الموجّهة» قائماً على أيّة أيديولوجيا جاهزة؛ بل إنّه انبثق في كلّ حالة تبعاً

لوضعية البلد التي قام فيها. إنّ القواسم المشتركة بين هذه البرامج في البلدان المختلفة تعود إلى وجود وضعيّة مشتركة بين تلك البلدان في هذا العصر. يُمكننا أن نجمع تحت باب واحد مجموعةً مختلفة من الأنظمة الحاكمة التي لم تأخذ بالنمط البرلماني لأوروبا الغربية ولا بالنمط الشيوعي، بل حاولت، على أساس التدخّل العسكري ودعم الطبقات التقانوية، وعلى أساس مشاركة قاعدة جماهيرية مضبوطة أمنياً، أن تستأصل الفساد، وأن تحارب التأثيرات الغربية الحديثة ومعها العناصر المحلية ذات الامتيازات، خاصة من كان يُنظر إليهم كأجانب، والشروع بالتخطيط المركزي لإصلاح الأراضي الزراعية تعاونياً إن لزم الأمر، والبدء بطور من التصنيع المتوازن. كان قادة البلاد المختلفة يتشاورون مع القادة الذين يشاركونهم الأهداف نفسها، ولكنّ تجارب الإصلاح، حتى ضمن هذه الأنماط المشتركة، كانت متباينةً تبايناً كبيراً في البلدان المختلفة، وكذا تباينت درجات نجاحها وشدّتها. يُمكننا أن نأخذ بعض الأمثلة من إندونيسيا وباكستان والجزائر، وهي أمثلة تتعارض من بعض الجوانب مع الحالة المصرية، على الرغم من أنّ جميعها تعبّر ببعض الدرجات عن نفس الروح، وتقرّ بأنّ التجارب الأخرى تبذل جهوداً مشابهة لها تقريباً.

كان الاقتصاد الإندونيسي بعد الحرب غير مجهد نسبياً، على الأقل بمعنى أنّه لم يكن معرّضاً لحدوث مجاعة جماعية وشيكة؛ فالزراعة كانت لا تزال توفّر ـ حتى في جاوة المكتظة بالسكان ـ ما يكفي من الغذاء لسكان الريف والقرى. ومع ذلك، تعالت المطالب بضرورة التحوّل السريع. لقد لاحظنا كيف أصبحت الحركات الشريعية الجديدة والشيوعية قوية آنذاك. برز سوكارنو كقائد مُتّفَقٍ عليه، معتمداً على الدعم العسكري، ببرنامج يهدف إلى فرض مسيرة التنمية القومية. كان البرنامج شديد الراديكالية في تصوّره. تحدّث سوكارنو عن «الاشتراكية الإندونيسية». ولكنّ برنامجه فشل في تحقيق النتائج التي يصبو إليها.

اختار سوكارنو المشكلة التي ينبغي التركيز عليها وحلّها أولاً (وهي مشكلة ثبت بأنّها شكّلت حجر عثرة في الأمكنة الأخرى): خلق شعور عام بالأمّة، ثمّ البناء عليه. ينبغي على كلٍّ من الأرستقراطية الجاوية، وعلماء أهل الشريعة الحماسيين من المناطق الساحلية، والمزارعين ذوي التوجهات

المحلية، والتجار ذوي التوجّهات العالمية، أن يؤمنوا بأنّهم يشكّلون شعباً واحداً. ولكنّ سوكارنو قد زاد طين المشكلات الاجتماعية والاقتصادية بلة وهو يحاول خلق شعورٍ بالأمّة الواحدة. كانت خطّته للتنمية تتطلّب أن يتخلّص المجتمع الإندونيسي المسلم من سلطة العناصر الأجنبية، لكي يغدو اقتصاده مستقلّاً. ولكنّ ذلك لا بدّ أن يتمّ على أساس الإجماع الذي سيضمن السلام الداخلي بين السكان الأصليين. حاول سوكارنو توحيد جميع العناصر التي ينبغي أن تكون مسرورةً إذا ما تحقّقت التنمية الأصيلة في إندونيسيا، من الشيوعيين، ومن يركّزون على الشريعة، والجيش ذي المنزع التقني: كان على كلّ عنصر من هذه العناصر أن يبقي العناصر الأخرى ضمن حدوده. تجلّت عبقريّة سوكارنو في قدرته على ترؤس هؤلاء جميعاً، معتمداً على روحية إسلامية محايدة وعلى الشرعية التي اكتسبها من تفويض الجماهير له. كان على الجميع أن يتعهّد بالولاء له باسم الأهداف القومية المشتركة. ولكنّ هذه الصيغة قد نجحت في مشروع التحرّر من العناصر الأجنبية أكثر من نجاحها في التنمية الاقتصادية. طرد سوكارنو معظم الهولنديين المقيمين، بل والعائلات ذات الخلفية المشتركة الهولندية ـ الإندونيسية، باعتبار أنّهم يمثّلون طبقة أجنبية ذات امتيازات، ثمّ قام بتحطيم طبقة تجار التجزئة الصينية، الذين لم يكن الفلاحون يودّونهم.

كانت نتيجة ذلك هي دفع العناصر المعرّفة حصراً بالانتماء إلى الأمة الإندونيسية للاعتماد على مواردها. ولكن، أياً كانت المزايا الاجتماعية النهائية لذلك، فإنّ هذه العملية قد قلصت أيّ تنمية اقتصادية عامة عبر طرد العناصر التي تمتلك الموارد الشخصية والمالية القادرة على رفع مثل هذه التنمية. كما أنّها استلزمت نوعاً من الوفاق بين السكان الإندونيسيين أنفسهم، للتعويض عن الصعوبات الاقتصادية الناجمة عن هذه السياسة. تسبّب ذلك في جعل السياسات المالية الصارمة أمراً مستحيلاً، وبالتالي استحالة أيّ إصلاح صناعي أو حتى زراعي. كما أنّها تطلّبت أيضاً تأجيل أيّ إصلاح فاعل للأراضي الزراعية (لم يتم تطبيق قانون الإصلاح الزراعي فعلاً، لئلا يتسبّب باضطراب الوحدة القومية). (ولكنّ هذه الحقيقة بدورها قد دفعت المزارعين الجاويين الأكثر تضرراً إلى أيدي الشيوعيين، فنادوا بإصلاح زراعيّ مباشر، بخلاف رغبة سوكارنو). ومن دون وجود إصلاح

اجتماعي فعلي أو سياسات مالية حكيمة، أجبر التضخّمُ غير المسيطر عليه عمّالَ الحكومة إلى العودة إلى نهج الفساد. في ظلّ هذه الظروف، لم يتمكّن سوكارنو من فرض تصوّره عن الوحدة الداخلية.

بالإضافة إلى ذلك، كان من لوازم هذه السياسات القومية النضاليّة دولياً أن يبدأ التدخّل ضدّ «الإمبريالية الجديدة» البريطانية في بقية أنحاء الأرخبيل الماليزي، الذي لم يكن الإندونيسيون يرون في حدوده السياسيّة إلا حدوداً اعتباطية مفروضة من الأجانب الدخلاء (بالطبع، وسّع الإندونيسيون نطاق نفوذهم خارج الأرخبيل، واستولوا تحت طائلة العنف على الجزء الهولندي من جزيرة بابوا المجاورة، على الرغم من حقيقة أنّ سكان بابوا كانوا مختلفين تماماً عن الإندونيسيين، وعلى الرغم من أنّه كانت لديهم مخاوف أكبر ومكاسب أقلّ من حكم الإندونيسيين، مقارنةً بحكم الهولنديين الحميد). أدّت هذه الجهود العسكرية إلى استهلاك الموارد، بل والمساعدات الخارجية، وجعلت قيام أيّ إصلاح أمراً مستحيلاً، بل وجعلت من المستحيل أيضاً قيام أيّ تنمية اقتصادية كُبرى. مع ذلك، برزت دولة إندونيسيا كسيّدة لا ينازعها أحد في موطنها ومحيطها.

في الباكستان، أدّى برنامج أقلّ راديكالية إلى نتائج أكثر وضوحاً مما حصل في إندونيسيا (وهو برنامج لم يوصف أبداً بأنّه «اشتراكي» بخلاف برامج مصر وإندونيسيا). ورثت باكستان من الهند البريطانية نمطاً من الحكومة الذي يقوم على مساندة الأحزاب السياسية لمرشّحيها، وهو نمط جرت تجربته لوقت طويل. ولكنّ باكستان واجهت مشاكل جمّة وقاسية نبعت من وضعيّة نشوئها، هذا إضافة إلى المشكلات المزمنة التي تشترك فيها جميع البلاد الهندية من الفقر والخلافات. في بعض الأحيان، كانت تبدو فكرة تأسيس الدولة على الولاء الإسلامي في حدّ ذاتها خطأً يتعذر إصلاحه.

لم تنجح السياسات الحزبية في باكستان كما حصل في الاتحاد الهندي، جزئياً بسبب الأساس الديني لنشأة الدولة. ولدت باكستان، مثل معظم الدول، على يد مجموعة من الرجال الذين عرفوا كيف يستغلون الأوهام المتصارعة بحدّة بين الجماهير المنهكة في لحظة أزمة استثنائية. لم تولد المطالبة بباكستان إسلامية إلا بفعل التيارات المعاكسة الخائفة والقلقة بعد

حرب ١٩٣٩، ولولا الظروف الخاصة بلحظة ميلادها، لما ظهرت إلى الوجود أصلاً. ولكنّ أصحاب القامات الأخلاقية العالية (بخاصة محمد علي جناح) من الرجال القلائل الذين بادروا إلى إنشاء الدولة قد ماتوا على الفور بعد تأسيس الدولة وظهورها إلى الوجود. كان حزبهم، الرابطة الإسلامية، قد تأسس على ولاء لحظة الأزمة، فما إن حقّق هدفه، حتى تراخى نظامه وانضباطه. وأثبت معظم ممثليه أنّهم فريسة سهلة لإغراءات الفساد، ولم يكن هناك في القمة أحد ليلجمهم. وهكذا سرعان ما خسروا الاحترام الشعبي، وخسروا السلطة من دون أن يتركوا حزباً وطنياً واحداً ليلبي الاحتياجات الوطنيّة الملحّة، وليواجه المشكلات الأخرى التي خلقتها ظروف نشأة باكستان، بل تركوا وراءهم مجموعة متفرقة من الأحزاب المحلية. في مقاطعة باثان فقط، حيث كان أحد تلامذة غاندي عبد الغفار خان قد أسس روحاً تعاونية جديدة (على الرغم من أنّ عبد الغفار قد سُجن من النظام الباكستاني)، كان يبدو أنه من الممكن البناء من دون السقوط في حمأة الفساد.

تراكب العنف الذي شهده تأسيس الدولة مع تكوينها الاعتباطي لجعل الأشياء أسوأ. فقد ضاعفت مشاكل اللاجئين على إثر التقسيم ـ الأكثر عدداً بالنسبة إلى حجم الدولة مقارنة باللاجئين إلى الهند ـ من التحاسد الطبيعي بين الناس الذين جاؤوا للعيش في الباكستان. كثيراً ما كان المهاجرون المتعلّمون من سهل الغانج (الذين غالباً ما حلّوا محلّ العناصر القيادية الهندوسية التي هربت من البنجاب الباكستانية والبنغال) محلّ شكّ وارتياب من مضيفيهم البنجابيين؛ ولكنّهم شكّلوا مع البنجابيين كتلة قويّة حظيت بمناصب السلطة في كلّ مكان، في مقابل بقية الأمة الجديدة التي أخذت تشعر بالمرارة على حالها. على المستوى الرمزي، حاولت هذه الكتلة فرض اللغة الأردية ـ (لغة سهل الغانج، والمستعملة في البنجاب أيضاً على نطاق واسع)، بوصفها لغة المسلمين ـ على السنديين والبنغال، الذين كانوا يحاولون التأكيد على هويّاتهم الثقافيّة من خلال لغاتهم. وفي بعض اللحظات، بدا بأنّ الأمة الجديدة موشكة على الانهيار.

كان الأساس الإبداعي الممكن والوحيد لحلّ هذه المشكلات هو إيجاد شعور بالروح القومية التي يُمكن أن يشارك فيها الجميع؛ ولكنّ القوميات

المختلفة في باكستان لم تكن تشترك فيما بينها إلا في ولائها المسلم وفي تاريخها الهندي. كانت النقطة الأخيرة [أي ماضيها الهندي] سلبيةً، ولكنّها باتت تبدو أكبر أثراً على المستوى الشعوريّ، ورأت الحكومة الباكستانية أنّ من الضروريّ سياسياً الحفاظ على حالة من العداء مع الاتحاد الهندي، الذي اعتبروه ممثّلاً للهندوسية. وكما حصل في إندونيسيا، فرضت الحاجة إلى الشعور القومي سياسة خارجية عدائية. ظلّت كشمير، ذات الأغلبية المسلمة، تابعة للهند بعد التقسيم، لأنّ قادتها المسلمين قد اعتقدوا آنذاك أنّ الحكومة الهندية العلمانية ستكون أقدر على تحقيق التقدم الاجتماعي. أصرّ الباكستانيون على ضرورة ضمّها إلى باكستان، وأشعلوا حالة من التمرّد المحلي والغزو القبلي عبر حدودها، وانخرطوا في حالة صدام مسدود مع الهند، التي ثبت بأنها أكثر قوّة ممّا توقعوا. أما الأساس الآخر للروح القومية الباكستانية، أي الإسلام، فقد تمّ الاستحواذ عليه من قِبل الشريعية الجديدة للجماعة الإسلامية بقيادة المودودي، التي أطلقت كما رأينا حالة من الشغب الجماعي. تلخّص عدم قدرة باكستان على التصالح مع نفسها (على الرغم من استئصال العديد من العناصر الأجنبية من الهندوس والسيخ) في فشلها في التوصّل إلى اتفاق حول الدستور بعد تسع سنين من استقلالها.

ربما لأنّ مشاكلها كانت أكثر ضراوةً، ولأنّ شعبها قد تُرك يتخبّط في هذه المشاكل تحت حكم حزبي لوقت أطول (نتيجة التركة البريطانية من النظام البرلماني)، احتاجت باكستان بعض الوقت لتجد (مؤقتاً على الأقل) حلاً معقولاً وقابلاً للاستمرار. في ١٩٥٦، (بعد أن تمّ التصويت على الدستور من دون أن يتمّ حل المشكلات الأساسية)، تدخّل الجيش وخلع السياسيين وقمع الأحزاب السياسية. حاول قائده، أيوب خان، بناء ديمقراطية جديدة أفضل على أساس المشاركة الجماهيرية (والاستفتاءات الشعبية).

لم يؤدِّ الإسلام دوراً أكبر في حلّ المشكلات الكبرى من الدور الذي أداه في إندونيسيا. كان أيوب متأثّراً بمجموعة مختلفة من المُثل والنماذج؛ فقد درس مثال عبد الناصر في مصر وتيتو في يوغسلافيا، وأدرك من الأخير إمكانيّة الجمع بين الشيوعية والقوميّة. لم يقم أيوب خان بتأميم الصناعة، ولكنّه أرسى خطّة اقتصادية حذرة، وتولّت الدولة إطلاق المشاريع الصناعية. وبوصفه من الباثان، من المرتفعات الأفغانية التي عمل فيها عبد الغفار، احترم أيوب خان

بعض جوانب عمل غاندي، وكان تأكيده على أهميّة خلق ما أسماه «ديمقراطية أساسية» متسقاً مع ذلك، أي تأسيس حكم مسؤول للذات على المستوى المحلي ليكون قاعدة لحكم الذات القومي والإقليمي بعد أن ينضج الشعب سياسياً. تمّ الشروع بالإصلاح الزراعي (من دون أن يكتمل على نطاق واسع)، وتمّ تشجيع رأس المال الزراعي على الانتقال إلى الاستثمارات الحضرية. ولكن، لعلّ الأهمّ من ذلك كلّه هو أنّ أيوب خان قد حافظ على توجّهات ممثّلي الثقافة البريطانية، حتى عندما امتلك مقاليد السلطة كلّها بيديه؛ إذ إنّه سمح بشيء من حرية النقاش، وأقرّ لاحقاً حقّ الاقتراع في البلد كله. وعلى أساس هذه الروح الثقافية البريطانية، احترم التراث الثقافي القومي: على أمل إيجاد دورٍ إيجابيٍّ للإسلام أقلّ كارثيّة (وأكثر نبالة) من الدور الذي أداه على يد الحركات الشريعية الجديدة، قام بإنشاء مؤسسة تدرّس التراث الإسلامي(*) بروح علمية حديثة وتعيد التفكير في مضامينه، ومنحها اهتماماً كبيراً. احتاجت مشاكل باكستان إلى وقت طويل ليتمّ حلّها في ظلّ توجيهه المتساهل، ولكنّ الباكستانيين تمكّنوا من استئصال معظم أشكال الفساد الصريحة، وبدؤوا بالمضي قدماً في ميادين التعليم والصناعة.

في باكستان، لم تكن النظريّة وحدها هي المعتدلة، بل إنّ أيوب خان قلّما تعرّض للطبقات القديمة ذات الامتيازات (وهي من المسلمين)، في أثناء عمله على إعادة صياغة البنية السياسية. بخلاف ذلك، عاشت الجزائر (بعد أن كسبت استقلالها في النهاية) حالة ثورية جذرية على مستوى النظرية وعلى مستوى الواقع. كان المستوطنون الفرنسيون يؤلّفون في السابق الجزء الأكبر من الطبقات ذات الامتيازات، وعندما لم تدع لهم معارضتهم العنيدة للاستقلال فرصةً إلا الهرب، تُركت معظم المؤسسات الاقتصادية للبلد في عهده السكان المسلمين العاديين. على الفور، تحوّلت العديد من مزارع المستوطنين الكبرى، التي كان يكدح فيها عدد كبير من الموظفين المسلمين،

(*) وهو «المعهد المركزي للأبحاث الإسلامية» ثمّ «المجلس الاستشاري للأيديولوجيا الإسلاميّة»، وقد ترأس فضل الرحمن المعهدَ وكان عضواً في المجلس. للمزيد حول دور هذه المراكز الحكوميّة ورؤيتها التحديثيّة، انظر: دونالد بيري، **الإسلام والحداثة: من خلال كتابات المفكّر الإسلامي الحداثي فضل الرحمن** (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠١٣)، ص٣٨ وما بعدها (المترجم).

إلى تعاونيات يعمل فيها المنتجون، بعد أن تركها مديروها المستوطنون. كان الكفاح الثوري الطويل والحافل بالدم قد أنجز مهمة استئصال العناصر الأجنبية وكسر قوة الطبقات ذات الامتيازات التي تعاونت مع الغرب الحديث. كانت مهمة الحكومة الجديدة (التي قامت على الجيش بالضرورة) هي جلب النظام إلى المشاريع الاقتصادية الجديدة المائعة على نحوٍ خطر. وبينما كانت المشكلة في مصر تكمن في تعليم الفلاحين الذين طال خنوعهم كيفية إدارة التعاونيات من دون أن يسمحوا للمالكين القدامى أو لمقرضي الأموال المرابين أن يستولوا عليها، فإنّ المشكلة في الجزائر كثيراً ما كانت تكمن في تعليم الفلاحين الذين حرّروا أنفسهم كيفية ترتيب نشاطاتهم المحلية ضمن الخطط الوطنية، لتزداد فرص نجاح أعمالهم. وكما كانت الحال في مصر أو إندونيسيا أو باكستان، كان يبدو أنّ المطلوب هو توجيه مركزيّ من الأعلى، يجسّد أهداف الطبقات التقانوية ويقوم على الاستفتاءات العامة (وإن أمكن، على حزب جماهيري واحد يصوغ السياسات من الأعلى)، ويكون من شأنه أن يضطلع بمسؤولية إعداد الخطط الوطنية وقيادة العناصر الأقل تقننة من السكان إلى مستوى أعلى من التطور، الذي ستنتفي معه الحاجة إلى اضطلاع الجيش بالدور التوجيهي، أو هكذا كان الأمل.

على الرغم من الاعتدال النسبي لمعظم ثورات «الديمقراطية الموجّهة»، فإنّ الأنماط الاجتماعية التي أرستها كانت تعاني من بعض المشكلات التي ظهرت في البلدان الشيوعية. شغل الصراع ضدّ قبضة البيروقراطية الحكومية المُحكمة أذهانَ المصلحين داخل الحكومة وخارجها: فحيث لم تكن ثمة جهة تتولى التخطيط المركزي إلا المكاتب الحكومية، فإنّ رفض الموظّفين الحذِر لتولي زمام المبادرة المسؤولة يُمكن ألا يقلّ كارثية عن الاستعداد لقبول الرشا، ثمّ إنّ روح التوجيه البيروقراطي من شأنها أن تخنق المبادرات المستقلة. ولعلّ ما هو أضرّ من ذلك هو خطر نظام الحكم الصارم على المجتمع؛ فعندما يكون على كافة الجهود أن تتوجه إلى القضية القومية العليا الملحّة، يسهل إسكات أصوات المعارضين والمنشقين من دون أن يبالي بهم أحد. في مصر عبد الناصر، تمّ قمع الطائفة البهائية، التي أثبت العديدُ من أعضائها في مصر، وكذا أتباعها في إيران، أنّهم يتحلون بمستوى رفيع من الاستقامة الشخصية والمبادرة الاجتماعية المبدعة؛ وربما أسهمتْ مصادفةُ أن

يكون المقرّ العالمي للبهائية في بلدةٍ [في حيفا] تمّ ضمها إلى إسرائيل ذريعة لهذا القمع، إلا أنّ السبب الحقيقي وراء خنق واحدة من المجموعات القليلة التي وفّرت مسالك بديلة من التفكير والتجريب غير الحكومي وغير البيروقراطي كان هو التحامل الجماعوي من المسلمين الذين كرهوا أن يروا أبناء المسلمين وهم يختارون ديانة جديدة.

أُجبرت الدول التي حافظت فيها الطبقات الحاكمة الزراعية القديمة على مواقعها خلال العقد الأول بعد عام ١٩٤٥، عندما تمّت الإطاحة بالعديد من أنظمة الحكم القديمة على يد التحديثيين المتقننين، أُجبرت على الاقتداء بالأمم التي شرعت بمشروع الديمقراطية الموجهة. في المملكة الإيرانية الغربية، بعد أن نجح الشاه في قمع الحركة القومية المغوارة لمصدّق بمساعدة الجيش، قام الشاه بتعزيز قوّته الشخصية، وأخيراً بدأ بتحدّي الطبقات المالكة والمنظّمة التي تمثّلها، وهي المجلس البرلماني. تعلّم الشاه كيف يتجاوز المجلس عبر الاستفتاءات الشعبية المضبوطة أمنياً. كان هدفه هو القيام بإصلاحٍ من الأعلى، من شأنه أن يتولى الأهداف الأساسية من استئصال الفسادً، وإصلاح حيازات الأراضي، وتشجيع التصنيع الفعّال، ولكن من دون أن يحدث قطيعة فجّة مع الامتيازات الاجتماعية القديمة. على سبيل المثال، كان لا بدّ من مصادرة أملاك السادة الزراعيين لصالح تعاونيات الفلاحين؛ ولكنّ المالكين تلقوا في مقابل ذلك تعويضات تشّجعهم على توجيه رؤوس أموالهم إلى الصناعة، وبذلك يكونون قد حافظوا على تقاليد عائلاتهم الأرستقراطية ويكونون قد وظّفوا ثرواتهم فيما يصبّ في مصلحة البلد. كان الأمل هو إمكانيّة التغلّب على بعض أخطار التوسع البيروقراطي إذا ما تولّت أعداد كبيرة من الشركات الخاصة مشاريع التصنيع في سياق الخطة الوطنية. ولكنّ الشاه لم يكن قادراً على كسب ثقة العناصر الأكثر نشاطاً من الطبقات التقانوية. استمرّ الفساد الذي ولد من التهكّم الكلبيّ الساخر، وعمل على إثبات تنبؤاته بفشل مشاريع الإصلاح. كانت المشكلة المزمنة للبلدان ذات معدلات الاستثمار المنخفضة ـ ربما أكثر من أيّ مكان آخر ـ هي أنّ أفضل شباب هذه البلاد كانوا يتلقون تعليمهم في الخارج، ثمّ يرفضون العودة إلى بلادهم، وقد كان ذلك واضح الأثر في إيران (ربما كانت أكبر آمال الشاه هي محاولة كسب الشبان الصغار عبر

إشراكهم في أعمال الإصلاح، مثل حملات محو الأمية في القرى).

حاوت بعض الحكومات الملكية الأخرى القيام بإصلاحات أقلّ طموحاً، من الأعلى أيضاً. بل إنّ المملكة العربية السعودية قد أدركت أيضاً مدى ضرورة القيام ببعض الإصلاحات لاستمرار وجودها. ومثل حالة شاه إيران، حاول السعوديون محاربة الفساد، وشجّعوا التطوير الاقتصادي الخاص على نطاق ضيق بالتعاون مع شركة النفط الأمريكية، التي كانت الحكومة تعيش على عائداتها. ولكن، هنا أيضاً، لم يُدرك مجتمع الحكومات الدولي المتزايد المتفاني للإصلاح باستقلال عن الغرب الحديث، لم يدرك أنّ هذه الإصلاحات من الأعلى مستقلة بالفعل، وظلّ ولاء الشبان المتعلّمين الأكثر نباهةً ولاءً مشكوكاً به.

في معظم المناطق، لا يبدو مرجّحاً أن تفوز النزعة الشريعية الجديدة ولا الإصلاح من داخل الطبقات القديمة القائدة للثقافة الإسلاماتية. وعلى الرغم من إخفاق بعض محاولات الديمقراطية الموجّهة، إلا أنّ بعض الأنماط لا تزال تتطلّبها، وتتطلّب معها رفضاً مستمرّاً لأيّ دورٍ كبيرٍ للإسلام في المجتمع.

النزعة الكوزموبوليتانية الإسلامية كقوة في العالم

انفصمت عرى المجتمع الإسلاماتي الذي ظلّ مستمراً وصولاً إلى نهاية القرن الثامن عشر، وباتت شعوب المسلمين، كلّ على حدة، أعضاء في مجتمع عالميّ أكبر. في أفضل الأحوال، بات ما بقي من التقاليد الإسلاماتية العليا عنصراً هامشياً في الثقافة العملية للطبقات الأكثر نشاطاً، وبات حظّه من الحضور مرهوناً بمقدار ما صبغه من العادات الشعبية للأمة، أو بات مكوّناً ذا امتياز خاص في الثقافة العليا الجديدة، ذات الطابع التقانوي الحداثي في نبرتها، والتي شكل الجزء الأكبر منها أسلاف الغربيين المحدثين. في بعض البلدان، وليس البلاد الخاضعة للحكم الشيوعي فقط، تمّ استبعاد الطبقات التي كانت هي الحامل الرئيس للثقافة الإسلاماتية العليا من السلطة السياسية والاجتماعية. غير أنّ الإسلام، بوصفه تقليداً دينيّاً، قد ظلّ حيويّاً في كلّ مكان تقريباً. على هذا المستوى، ظلّ التراث حاضراً بقوة. إنّ العديد من الجوانب التي تشكّل لبّ الثقافة وقلبها هي جوانب لا

يُمكن أن تنفصل عن الدين؛ وقد ظلّت هذه الجوانب موارد متاحة لجميع المسلمين، راسخة في لغات النصوص الدينية الكبرى التي ينبغي على جميع المسلمين الصادقين أن يقرؤوها، والقادرة على التأثير إذا ما أتيحت لها الظروف المواتية لذلك. غير أنّ الإسلام قد ظلّ قوّة كبرى للمستقبل المباشر في الحياة الدينية نفسها، بكلّ ما يُمكن أن تعنيه للحياة الإنسانية بعامة.

أسهمت ظروف نهايات القرن التاسع عشر والقرن العشرين في انتشار الإسلام وتجذّره في معظم أجزاء العالم. كانت بعض هذه الظروف عارضةً، تنطبق على نحوٍ متساوٍ على المجموعات الثقافية والدينية الأخرى. فمع التزايد الكبير في عدد السكان في المناطق المدينية القديمة، ومع انفتاح المناطق البعيدة أمام النشاط التجاري بفعل تطور السفن البخارية وسكك الحديد والسيارات والطائرات، هاجر العديد من المسلمين، وكذا من الأوروبيين والهندوس والصينيين. فهاجر المسلمون من المناطق التي يحكمها الهولنديون في إندونيسيا إلى المستوطنات الهولندية الأخرى، وهاجروا من الهند التي يحكمها البريطانيون إلى الأجزاء الأخرى من الإمبراطورية البريطانية. وبهذه الطرائق، تزايدت أعدادهم في شرق إفريقيا وجزر جنوب المحيط الهادي، وفي بعض بلاد الكاريبي. ومن بلاد المغرب الكبير، هاجر مئات الآلاف من العمّال العرب والبربر إلى مدن فرنسا وبلجيكا، واستقرّ بعضهم نهائياً هناك. وهاجرت أعداد قليلة إلى مدن غرب إفريقيا وإلى الأمريكتين.

لعلّ ما هو أهمّ من هذا الانتشار الذي نجم عن الهجرة هو موجات الدخول في الإسلام. وقد حصل ذلك بوتيرة متسارعة في الجيوب الوثنية التي ظلّت مُحاطة بمناطق المسلمين. فنحو نهاية القرن التاسع عشر، استعمل حاكم أفغانستان الأسلحة الحديثة وتمكن بها أخيراً من إخضاع وثنيي كافرستان، جنوب جبال بامير، وأجبرهم على إعلان إسلامهم. في سيبيريا، وعلى الرغم من الضغوط التي مارسها القيصر، اختارت بعض القبائل اعتناق الإسلام. وفي ماليزيا، وجدت العديد من المجموعات في البرّ الداخلي للجزر ما يجذبها إلى إسلام جيرانها، على الرغم من جهود المبشّرين المسيحيين الهولنديين. على نحوٍ أهمّ من ذلك كله، دخلت القبائل والأفراد في الإسلام أفواجاً في إفريقيا جنوب الصحراء. ومع قمع تجارة العبيد في نهاية القرن التاسع عشر، تضاءلت العداوة لتجار العبيد المسلمين. ومع انفتاح طرق التجارة الاعتيادية، تزايدت

الصلات مع المسلمين. على الرغم من أنّ المسيحيين قد أنفقوا أموالاً هائلة على أعمال التبشير، في حين أنّ المسلمين قلّما أنفقوا شيئاً على أيّ جهد منظّم بهذا الصدد، كان يبدو بأنّ نجاح المسلمين في إقناع الناس بدينهم لا يقلّ، بل ربما يزيد، عن نجاح المسيحيين، في الحزام الإفريقي الممتدّ، حيث كان هذان الولاءان الدينيان يتنافسان.

حاول المبشرون المسيحيون تفسير نجاح المسلمين بالقول إنّ الإسلام لا يطلب من المؤمنين به إلا القليل من المطالب الأخلاقية، خاصّة أنّه متسامح مع مسألة تعدد الزوجات، التي كان الوثنيون الأفارقة منغمسين فيها؛ أو بالقول بأنّ بساطة مذهبه الاعتقادي تجعل العقول الساذجة أميل إلى فهمه: أي باختصار، إنّ الإسلام يقف على مستوى أدنى من المسيحية، وإنّه أقرب إلى الشعوب «البدائية». ولكن أيّة حجّة من هذا النوع ستكون واهية. فإذا تناولنا بساطة الإسلام، فإننا سنجد بأنّ تنزيه الله والمبالغة في تجريده وبساطة الإيمان به ليست مسألة يسهل إقناع القبائل الوثنية المتمسّكة بعباداتها وأساطيرها بها؛ بل يُمكن القول بأنّ الأسرار اللاهوتيّة المسيحية أقرب شبهاً إلى التصورات الوثنية.

بقدر ما يحمل هذان الولاءان الدينيان مطالب واضحة الاختلاف، فإنّ العنصر الذي يجذب المؤمنين الجدد إلى أحد الولاءين الدينيين لا يكمن في الفوارق المتأصّلة بين الدينين، وإنّما في التوقعات السائدة حولهما. فالإنجيل لا يُطالب بالزواج الأحادي من الناس العاديين أكثر مما يفعل القرآن (وقد سمحت بعض المجموعات المسيحية بتعدّد الزوجات، وكذا فعل بعض اللاهوتيين الغربيين الكبار). كان شرب الخمر مسألة أكثر شيوعاً من تعدد الزوجات؛ وعلى الرغم من أنّ بعض المسيحيين يحرّمون الخمر ـ على الرغم من تساهل الإنجيل معه ـ كان شرب الخمر مرفوضاً رفضاً قاطعاً في معظم أشكال الإسلام. لا يصحّ إذاً القول بأنّ المطالب الأخلاقية للإسلام كانت أسهل من المسيحية، إلا إن كان المبشرون المسيحيون قد اختاروا أن يفرضوا على من يريدون التحوّل إلى دينهم أن يتخلوا عن تعدد الزوجات وشرب الخمر، في حين أنّ ممثلي الإسلام قد اختاروا مثلاً غضّ النظر عن هذه المطالب الصارمة التي تأمر بها الشريعة. في الواقع، فإنّ مدى كون الإيمان بأحد الولاءين الدينيين أمراً هادماً للأنماط القبلية يعتمدُ بالدرجة الأكبر على

موقع المنطقة المعنيّة في إفريقيا؛ أي جزئياً على الظروف التي ظهر فيها الإسلام والمسيحية محلياً. مع ذلك كلّه، يظلّ صحيحاً أنّ المسيحية في كثير من الأمكنة قد قُدّمت على نحوٍ أكثر تحريمية من الإسلام.

تعكس هذه الحقيقة فارقاً أكثر عمقاً بين دور التقليدين الدينيين في العالم الحداثي. تعود جاذبية كلّ من الإسلام والمسيحية على حساب الوثنية بالدرجة الأكبر إلى جاذبية التطلع الكوزموبوليتاني الوسيع (أي النظرة التي تموضع الفرد في العالم ككل، في مقابل النظرة الضيّقة التي لا تصلح إلا داخل الحدود القبليّة الضيقة). في العديد من المناطق، كان العديد من رجال القبائل يعدّون أنفسهم وثنيين في مواطنهم، ولكنّهم يعدّون أنفسهم مسلمين حين يسافرون؛ فبهذه الطريقة كانوا يحظون بمكانةٍ ما في العالم الخارجي، حيث لا سلطة لآلهتهم المحلية. غير أنّ السفر، والصلات التي يكسبها الناس في السفر، كانت قد بدأت بصياغة حياة الناس وتشكيلها على نحوٍ أكبر فأكبر. كانت الحاجة إلى نوع من التوجّه العالمي قد باتت ملحّة أكثر من ذي قبل. وهنا كانت تكمن فرصة الإسلام والمسيحية: فكلاهما عالميّ. ولكنّ نوعيّة عالميّتهما تختلف.

كان المبشرون المسيحيون يقدّمون أفضل ما في العالم الحديث: المستشفيات، المدارس المعترف بها حكومياً، المنح التعليمية إلى الخارج. ولكنّهم قدّموا هذه الأمور في الغالب مقترنة بمجموعة من الشروط والاستلزامات؛ فقد كانوا يمثّلون الطبقة الحاكمة الأجنبية (وهذه نقطة ضدّهم) وكانوا يطالبون من يدعوهم باندماج كامل في النمط الثقافي لهؤلاء الأجانب (في الواقع، كثيراً ما كانت هذه المطالب الثقافية متطابقة في أذهان المبشرين على ما يبدو مع المعايير الأخلاقية العالية للمسيحية). وفوق ذلك، كان على المجموعات الداخلة في المسيحية أن تخوض فترة تدريب طويلة تحت إرشاد يوميّ، بل وتحت وصاية الممثلين الأجانب للديانة، وكانت القرارات النهائية تظلّ مرهونة بيد الأجسام الحاكمة في أوروبا وأمريكا. أي إنّ المسيحية كانت تمتلك ذات نقاط القوة والضعف الممثلة في الحكم العالمي للغرب الحديث على أشدّ المستويات لصوقاً به. وبوصفها ممثّلة للغرب الحديث، لم يكن من السهل عليها أن تساوم على المواقف الثقافية المرتبطة بالنمط العالمي الغربي الحديث؛ وحتى لو كان المبشرون مستعدين للقيام بهذه المساومات، فإنّهم

كانوا سيخضعون للمساءلة من قِبل الكنائس التي يتبعونها في أوطانهم. لم يكن من السهل تغيير هذا النمط في ظلّ مزاج الاستقلال الذي استجدّ.

أما الإسلام فكان يوفّر أرضية عالمية بشروط أخرى؛ فقد كان أكثر الولاءات الدينية بعد المسيحية انتشاراً على المستوى الجغرافي، وكان الأكثر نشاطاً في محاولة دعوة الناس إليه. ولكنّه لم يكن يمثّل شيئاً في ذاته (فقد كان يقوم ببساطة على الإخلاص الشخصي لأتباعه، الذين يُمكنهم أن يتساهلوا في بعض المسائل بحسب الظروف المحلية المخصوصة لكلّ منطقة). إضافة إلى ذلك، ما إن يعلن المرء إسلامه واعترافه بالله الواحد وبنبوة محمّد، حتى يصبح مسلماً كامل العضوية في الأخوة الإسلامية حول العالم (وهي حقيقه كثيراً ما تجسّدت في الأشخاص الذين أسلموا للتوّ، ثمّ ذهبوا إلى الحجّ في مكة، ثمّ عادوا بوصفهم مرجعيات موثوقة في مسائل الدين). وربما يضاف إلى ذلك أنّ الإسلام كان يحمل خصائص فكرية وأخلاقية أوضح في انتسابها إلى حضارة كوزموبوليتانية مقارنة مع العقائد والطقوس المسيحية المعقدة: كان يوفّر قطيعة روحية مُرضية وقطيعة فكرية أكثر نظافةً مع الماضي.

لا شكّ بأنّ ما هو أهمّ من انتشار الإسلام في مناطق جديدة هو تجذّره في المناطق التي انتشر فيها سابقاً، حتى لو كان انتشاره صورياً. فحتى وسط الطبقات المتعلّمة في المناطق الحضرية خارج الاتحاد السوفياتي، وعلى الرغم مع ضعف الأنماط الاجتماعية التقليدية المعرّفة كجزء من الإسلام، كان ثمّة نوع من تكثيف الوعي بالولاء الإسلامي، بل وشيء من إحياء التزام المسلمين بشعائرهم واحترامهم لرموز الإسلام الثانوية، مثل إعفاء اللحى، وذلك منتصف القرن العشرين. في المناطق الريفية، خاصّة تلك المناطق التي دخلت في الإسلام في القرون القليلة السابقة، والتي لم تكن تُراعى فيها أحكام الشريعة كبير مراعاة، تزايدت الضغوط القديمة الداعية إلى مزيد من التماثل مع المجتمع المسلم العالمي، وتعاظم نفوذ الإحيائيين بسرعة فيها. اقترنت هذه الحركة جزئياً مع ردة الفعل ضدّ التصوف والتعظيم للذهنية الشريعية. ولكنّها كانت تعكس أيضاً صعود الشعور بأهمية الجوانب العالمية للإسلام بين الشعوب، التي كانت حتى ذلك الوقت قانعةً بموقعها الهامشي. أصبحت النزعة الكوزموبوليتانية للإسلام ذات أهميّة هائلة. في النهاية، كانت كوزموبوليتانية الإسلام هي ما مثّل الاستجابة الإيجابية والقوية لتحدّي الحداثة.

خاتمة
التراث الإسلامي والضمير الحديث

عندما انطلق التقليد الإسلامي، وعد القرآن المسلمين أنّهم سيكونون «**خير أمّة أخرجت للناس**». وقد أثبتت الدفعة التي انبعثت من قبول الرجال والنساء بأوامر القرآن والتزامهم تجاهه أنّها دفعة مثمرة على نحوٍ فائق للعادة. من جهة أولى، كان القرآن قويّاً في ذاته؛ ومن جهة ثانية كان ملائماً للوضعية الاجتماعية والروحية في زمانه في منطقة النيل إلى جيحون، المنطقة التي كان لها دور مركزي في المعمورة الزراعوية المتوسّعة. في القرن السادس عشر، بات المجتمع الملتزم بالحدث القرآني وبالحوار الثقافي الذي حمله، يشكّل حضارة منتشرة ومؤثّرة في أنحاء العالم بأسره. ولكنّ القرن السابع عشر، والثامن عشر بالأخص، قد شهدا تحوّلات كبرى في الغرب أدّت إلى وضع نهاية لقوة المجتمع الإسلاماتي وازدهاره القديم، وحرمت منطقة النيل إلى جيحون من موقعها المميز في نصف الكرة الأرضية، وقوّضت البنى الاجتماعية والاقتصادية في أنحاء الحاضرة الإسلامية كلها. وعلى الرغم من أنّ الولاء الإسلامي قد ظلّ قوياً في معظم المنطقة التي ساد فيها الإسلام، إلا أنّ هذه المناطق المسلمة، بحلول القرن العشرين، لم تعد تشكّل مجتمعاً واحداً له تقليده الثقافي المتجدّد المشترك، بل تمّ إعادة موضعتها ضمن المجتمع العالمي الأكبر، الذي تطوّر الجزءُ الأكبر من مؤسساته في الغرب. إضافة إلى ذلك، لم تعد الزراعة هي القطاع المهيمن في هذا المجتمع العالمي الجديد، وتعرّضت جميع التراثات الثقافية المستمدّة من الأزمنة الزراعوية، بما في ذلك تراث الغرب نفسه، للمساءلة والتشكيك؛ ولعلّ التراثات المرتبطة بالإسلام هي أكثر من واجه ذلك.

ما هو المعنى الذي ظلّ للتراث الإسلاماتي بالعموم، وللتراث الإسلامي الديني بالخصوص، عند البشر المُحدثين؟ لا تبدو إجابة ذلك واضحة حتى عند ورثته المباشرين، أي عند من لا يزالون ملتزمين بالإسلام إيماناً وديناً لهم. وستغدو الإجابة أقلّ وضوحاً إذا ما سألنا عن المعنى الذي يُمكن أن يكون لهذا التراث لـ«الناس» كافّة كما وعد القرآن، أي للناس في المجتمع العالمي الحداثي، الذين يشكّل المسلمون جزءاً لا يتجزأ منهم، والذين لم يعد من الممكن الفصل بين مصائرهم ومصائر المسلمين. هل ستنتهي الثقافة الإسلامية إلى صفحات مطوية في كتب التاريخ وتحف معروضة في أروقة المتاحف؟ هل سيندمج الإيمان الإسلامي (بعد شيء من المقاومة) ببطء في تديّن عالمي مسكوني ecumenical، أم لعلّه سيختفي تماماً تحت سطوة الأنوار التقانوية؟ أم هل سيظلّ مستحوذاً على من شاءت لهم المقادير أن يكونوا مسلمين بين البشرية الحداثية بعد أن يتمّ تقييد مفاعيله وضبطها (إلا على شكل التعصّب الجماعي)، بحيث يغدو في أفضل الأحوال موضوعاً لفضول الآخرين؟ أم تراه سيثبت، بفعل حيويّته المتأصّلة، أنّه يمتلك أهميّة كامنة لجميع البشر المتقننين الحداثيين، سواء أقبلوا بالولاء الديني الذي يحمله أم لا؟

إننا نجد أنفسنا مدفوعين بصورة غريزية لإسباغ صفة القداسة على كلّ ما هو عظيم، إذا ما امتلك القدرة على البقاء، وإذا ما كان غير قابل للتعويض عنه في حال خسارته. لا تختلف الأحجار كثيراً عن بعضها البعض، ولكننا نشعر بأنّ المشروع الهندسي الذي يتجرّأ على تدمير الملامح المميّزة لجبل من الجبال الكبرى، هو مشروع تدنيسي بدرجة من الدرجات. قد يكون قتل طائرٍ واحدٍ أمراً شنيعاً، ولكنّ قتل فصيل من الطيور بجميع أفراده، بحيث لا يتأتّى لنا بعد ذلك أن نرى منه طيراً، سيبدو لنا أيضاً نوعاً من أعمال الرجس التي تنتهك القداسة. بل إنّ تقصير عمر حياة إنسان، نعرف أنّه سيموت عاجلاً أو آجلاً، يبدو لنا فكرة فظيعة نظريّاً، ولكننا قد نستسهلها في الواقع؛ فليس من قبيل الزيغ أن تثور مشاعرنا على ما تدمّره الحرب من أعمال الفن العظمى، كالبارثينون، أكثر مما تثور على مقتل من كانوا حول البارثينون ساعة الانفجار، والذين كانوا في أفضل الأحوال ليعيشوا عدداً هيّناً من السنوات مهما طال لو لم يموتوا ساعتها. إنّ الثقافة الإنسانية تحمل شيئاً من

مسحة القداسة هذه. إنّ مشهد سقوط حضارة عظيمة، مهما كان حكامها قساةً ومعلّموها متعصّبين، يثير فينا مزيجاً من الروع والأسف. وربما نجد أنفسنا آملين بأن يتمّ الحفاظ على التراث الإسلاماتي بدافع من الشعور الرومانتيكي، أكثر مما هو بدافع الاحترام الإنساني الأصيل والعميق لحَمَلته في الماضي والحاضر.

نعلم بالطبع أنّ الحضارة ـ أو أيّ مجتمع يحمل مركّباً مخصوصاً من التقاليد الثقافية ـ ليست كياناً محدّداً تماماً، بحيث يتأتى لنا أن نقول بأنّها «سقطت» بنفس المعنى الذي نشير إليه حين نتحدث عن سقوط معبد أو سقوط إنسان ساعة موته. لقد ماتت حضارة الساسانيين ببطء على يد المسلمين، ولكننا يُمكن أن نقول في الوقت نفسه من دون أن نجانب الصواب بأنّها خضعت لأشكالٍ من التبدّل والتنشيط والتمدّد على أيديهم أيضاً. ويُمكننا أن نقول بأنّ حضارة الخلافة العليا كانت قد تهاوت بحلول زمن صلاح الدين، حتى من دون أن تتغيّر لغتها أو ولاؤها الديني، أو يُمكن لنا أن نقول بأنّها كانت قد نضجت آنذاك. لقد شهدت حضارة المراحل الوسيطة الإسلامية تحقّقها واستبدالها في آنٍ معاً في القرنين السادس عشر والسابع عشر. إنّ ما علينا أن نتناوله هو التراث الذي جلبته التقاليد الحية إلى جيلنا. ما صلته الممكنة بعصرنا؟ إنّنا نرى بأنّ سؤالاً كهذا ليس سؤالاً أكاديمياً بسيطاً، وليس مجرّد سؤالٍ محدود وضيّق يخصّ المسلمين اليوم وحدهم، بل هو جزء لا يتجزأ من السؤال الأكبر: ماذا تعني كل تراثاتنا الثقافيّة لنا جميعاً؟

إنّ العنصر الأهمّ في التراث الإسلامي اليوم هو الدين والضمير الديني. إنّ الدين الآن، كما كان في الجيل الأوّل بين المسلمين، هو قلب تراث المجتمع (ما دام هذا التراث حياً وفاعلاً)؛ إنّه البقيّة الفعّالة من قرون طويلة من التطور الإسلاماتي. تتجلّى قوّته عند البعض في الإحياء الجماعوي الشريعي الجديد؛ وتتجلّى عند البعض الآخر في العزلة الروحية الثمينة التي يُعايشها (فبينما يقضي الإنسان حياته اليوميّة ممزّقاً من دون تقليد ينظمها، فإنّه حين يعود إلى بيته يأنس إلى عزلته الصوفيّة). أيّاً كان الشكل الذي تتجلّى به قوّته [الدين أو الضمير الديني]، فإنّه لا يزال حيوياً ولا شك. وعلينا إذاً أن نفكر في ما إذا كان لدى الإسلام ما يقوله للضمير الحداثي.

تطوّر الضمير التوحيدي في سياق اجتماعي زراعوي وكان عليه أن يتعامل ـ سواء عن طريق الرؤية الاجتماعية النبوية، أو التعمّق الشخصي، أو حماسة الوعود المهدوية ـ مع مظالم الحياة وأخطائها، ومع الإمكانات التي قدّمها لتحقّق العدالة والترقّي في مراتب الحقيقة. في المقابل، إنّ على الضمير الحداثي أن يواجه المعضلات والفرص التي قدّمها العصر التقني. إنّ هذه مشكلات عالمية، لا بمعنى أنّها موجودة في كلّ مكان فقط، بل أيضاً بمعنى أن مجابهتها في مكانٍ ما شارِطَة ومشروطة بالطريقة التي تمّ التعامل معها في الأمكنة الأخرى أيضاً.

إنّ هذا الطابع المترابط غير القابل للانقسام لمشكلات العالم الحداثي ينبعُ في جزء منه من التطوّر السياسي لقرننا. ففي منتصف القرن العشرين، كان على شعوب المسلمين المختلفة أن تواجه داخلياً ما واجهه الغربيون المحدثون، من الآثار العميقة بعيدة المدى للجوانب المحورية من التحوّل الطفري الكبير، وأن تواجه الفرص والمخاطر التي فتحها المجتمع التقانوي في كلّ مكان. ولكنّ مسؤولية المسلمين عن استقلالهم قد شهدت في الوقت نفسه تقييداً من نفس الظروف التي قيّدت مسؤولية معظم الأمم المتقننة: أنّ مسؤولياتها الجديدة قد باتت على نحوٍ متزايد مسؤوليات مشتركة مع بقية البشرية في مواجهة المشاكل الإنسانية المشتركة. في عصبة الأمم، ثمّ في المنظّمة التالية لها، الأمم المتحدة ووكالاتها المتخصصة المختلفة، كان متوقّعاً من ممثلي المسلمين أن يشاركوا شعوب غير المسلمين في العمل على حلّ المشكلات الضاغطة التي تتجاوز الحدود القومية (وهي نسبة كبيرة ومتزايدة من المشكلات). بعيداً عن المنظمات الدولية الرسمية، فإنّ على المسلمين واجباً أخلاقياً يتمثّل في المشاركة في مواجهة النطاق الواسع من المشكلات التي تواجه البشرية بالعموم، والتي يتمّ تأجيلها باستمرار من دون أن تتولّاها لجنةٌ ما، مع أنّ وزنها الإنسانيّ وخطورتها أثقل من المهام الملحّة الطارئة.

لا ينبع الطابع المترابط غير القابل للانقسام لمشكلات العالم من التطوّر السياسي الحديث وحسب، بل إنّه متجذّر في طبيعة النزعة التقانوية نفسها. وسيغدو ذلك واضحاً عندما نعرّف هذه المشكلات من وجهة نظر المسلمين، وبالأخص حين نقارن بين الأشكال المختلفة التي اتخذتها هذه المشكلات

على طرفي فجوة التطور، والتي باتت هي المحدّد الأكبر لمنظور المسلمين. ثمّ سنكون بعد ذلك في موقع أفضل للتفكير فيما يجب أن يحصل للإسلام إذا ما ارتقى إلى مستوى هذه التحديات؛ ثمّ لنفكر، إذا شئنا، في السؤال الأكثر جوهريّة: ما الذي يملكه الإسلام، وما الذي يستطيع ضمير المسلمين أن يقوله بخصوص مشكلات العصر التقني، ليس فقط على نطاق محلي، بل أيضاً على مستوى البشرية ككل؟

الوحدة الأخلاقيةِ للبشرية الحداثية

يُمكن القول بأنّ الأزمة التي مرّت بها أوروبا الحديثة، والتي جعلت استقلال المسلمين ممكناً، كانت إلى حدٍّ بعيد نتيجةً للديناميكيات التاريخية لاكتمال التطوّر التقني، وما أكسبه من قوّة اجتماعية غير مسبوقة للأوروبيين. لم تكن طبقات رجال الأعمال التي منحتها الأطوار الأولى من التحول الطفري هيمنة اجتماعية تواجه نفس الإغراءات التي واجهها الحكّام الزراعيون أو العسكريون من قبل في الأزمنة الزراعوية، ولكنّها كانت تواجه ولا شكّ معضلاتها الخاصة التي أشرنا إلى بعضها سابقاً. فلمّا كانت هذه الطبقات مخلصة للمبادرات الفردية المختلفة، ولركوب موجة الابتكارات (التي من شأنها أن تزعزع أي موقع راسخ)، فإنها وجدت نفسها عاجزة عن العمل على نحوٍ متناغم والحفاظ في الوقت نفسه على مستويات جيّدة من المسؤولية الاجتماعية الضرورية للسيطرة على النظام التقانوي. فعلى سبيل المثال، يُمكن أن تخضع الدول الجديدة بكلّ قواها للتلاعب من قِبل بعض أصحاب المصالح من رجال الأعمال لتحقيق مآربهم الخاصّة في الخارج، ولكنّ مجتمع رجال الأعمال ككل لم يتمكن من ضبط أشكال المنافسة الدوليّة الفائضة عن الحدّ: وهكذا وقعت كارثة حرب ١٩١٤، التي لم يتوقعها أحد. الأسوأ من ذلك، أنّ «دورة الأعمال»، التي تقضي دوريّاً بخروج الاستثمارات من السوق بعد فشلها في التكيّف مع احتياجاته (بحيث يصبح رأس المال المعبّأ mobilized capital والعمال عاطلين فجأة على نحوٍ كارثيّ)، لا يُمكن السيطرة عليها من داخل الافتراضات الأصليّة لخطط التوسّع المستمرّ العالمي غير الخاضع للتنسيق: وهكذا حلّ الكساد الكبير الذي عمّ الثلاثينيات.

لعلّ حرب ١٩٣٩ هي اللحظة الكاشفة الأبلغ عن الانهيار الأخلاقي. ففي ظلّ الظروف التقانوية، أخذت الطبقات الحاكمة، بل وقطاعات واسعة من الطبقات الدنيا، تعرّف نفسها على نحوٍ غير مسبوقٍ بالانتماء إلى دولها القومية، التي باتت تحدّد تفاصيل حيواتها، وباتت معرّضة تبعاً لذلك لفقدان حسّها بالالتزام الأخلاقي لأيّ معيارٍ سوى المعيار الذي يفرضه الازدهار والفخار القومي. في الثلاثينيات، أدّى ذلك في ألمانيا التي هُزمت ولكنها حافظت على قوّة معتبرة إلى صعود نزعة قومية سلطوية لاأخلاقية تمثّلت بالنازية، التي كانت مصمِّمةً على التعويض عن هزيمة ١٩١٨ وعكس نتائجها بكلّ السبل الممكنة (بما في ذلك استعمال تقنيات الحرب والهول Schrecklichkeit)؛ وفي سياق الحرب التالية، [حرب ١٩٣٩] انغمست مزيد انغماس في حالة من الفخار والتيه القومي، من دون اعتبار للمعايير الأخلاقية الإنسانية التقليدية، فأسرفت في القتل الممنهج لأعضاء الأقليات المكروهة (خاصة اليهود والغجر). ومع نهاية الحرب، كانت اللامسؤولية الأخلاقية قد غدت شائعة. حتى ذلك الوقت، كان الأمريكيون قد أظهروا قدراً رفيعاً من الحساسية الأخلاقية في المشهد الدولي. ولكنّهم إذ أرادوا إجبار اليابانيين على الخضوع والاستسلام غير المشروط لهم من دون أن يحفظوا ماء وجوههم، قام الأمريكيون ـ الذين صعقوا يوماً بالوحشية النازية الألمانية ـ من دون حياء باستعراض فعاليّة سلاح القتل الجماعي، القنبلة النووية، لا على مناطق مفتوحة، بل على مدن كبرى، وليس مرّة واحدة، بل مرّتين، في أيام معدودة: إنّ هذا الهول المميكن الجديد قادرٌ على تجاوز الحدود التي كان يفرضها شعور الانخراط المباشر، والتي كانت تؤثّر حتى في جنكيز خان وجنوده من المغول.

في وجه هذه الفظائع، تعاظم الشعور بالعار وعدم الرضا عن النفس بين الغربيين المحدثين. كان العديد من الفرنسيين، على سبيل المثال، قد صادقوا على سياسة النازيين ضدّ اليهود. وعلى الرغم من أنّ الاتحاد السوفياتي قد قضى على مصالح الطبقات القديمة ذات الامتيازات وأخضع رجال الأعمال للسيطرة الاجتماعية المباشرة (أو بسبب ذلك تحديداً)، فإنّ الدولة التقانوية هناك قد أثبتت أنها قادرة على تجاوز جميع الاعتبارات الأخلاقية الإنسانية مثل ألمانيا النازية، وقام زعيمها ستالين بتدعيم حكمه

بالإرهاب. هنّأ العديد من المسلمين أنفسهم لأنّهم ليسوا خاضعين لهذا الفساد الأخلاقي الذي شهده الغرب الحديث «المادي». ولكنّ شعوب المسلمين لم تكن تمتلك ذات المقدار من القوّة لتخضع للاختبار الذي خضعت له بلاد الغرب. ومع ذلك، لم تخلُ تجاوزات الغرب الحديث من بعض التواطؤ من قِبل بعض المسلمين؛ وسنشير إلى شاهد مشؤوم على ذلك.

في معظم بلاد المسلمين المستقلة بين الحربين، كان يُنظر إلى الألمان بوصفهم أصدقاء محتملين، إذ يكفي أنّهم خصومٌ للقوى الإمبريالية؛ وقد استمرّت هذه النظرة قويّةً حتى بعد صعود النازية، التي بدا بأنّها قد تمثّل قوّة بديلة أكثر فعالية. بات من السهل على المسلمين إذاً أن يمضوا في ذلك قُدماً: في تركيا وفي بلاد العرب وبلاد الإيرانيين، بل وفي بلاد المسلمين في الاتحاد السوفياتي وفي الهند، كان هناك عددٌ كبيرٌ من المسلمين المتعاطفين مع ألمانيا النازية ـ وبعضهم من الشخصيات المؤثّرة [لعلّ أبرزهم الحاج أمين الحسيني] ـ والذين قدّموا دعماً فعلياً لها ولسياساتها اللاأخلاقية، وقد رفض هؤلاء أيّ شكل من المثالية «الديمقراطية» فقط لأنّها مرتبطة بقضيّة البريطانيين والفرنسيين والروس؛ بل إنّ البعض قد دافع عن أنّ هذا النوع من الدولة القومية التوتاليتارية، التي تجسّدت في حكم النازيين، هو الإجابة الصالحة لاحتياجات المسلمين، سواء لتحقيق قوميّتهم الخاصة أو لمواجهة معضلات المجتمع الحداثي. في بعض الحالات على الأقل، ارتبط احترام النازيين بالتعصّب ضدّ اليهود ومعاداتهم. مع ذلك، لم يستجب معظم المسلمين لذلك، خاصة في الاتحاد السوفياتي، وإن كان يبدو في بعض اللحظات بأنّ رهان النازيين على دعم المسلمين بعمومهم كان يحظى بفرصة جيّدة للنجاح لو أنّ جيوش الألمان قد تمكّنت من التقدّم بما فيه الكفاية في بلاد المسلمين، لتجعل هذا الدعم واقعياً.

لم يكن الجزء الأكبر من دعم المسلمين دعماً لمذهب النازية وممارساتها كلّها، حتى لو انطوى الأمر على شيء من التأييد لنزعتها العنصرية. ولكنّ الأمر لم يكن مجرّد ظرف سياسيّ عابر أيضاً. رفض العديد من المسلمين ـ على الرغم من خصومتهم مع القوى الإمبريالية الغربية الحديثة ـ دعم النازية، نظراً لما تمثّله وما تحارب لأجله. كان قرار تأييد

النازية أو رفضها أحد أهمّ الأشياء التي يستطيع المسلمون الناشطون اجتماعياً أن يقوموا بها؛ فقد كانت أنساق الرأي العام العالمي تنمو على نحوٍ متزايد في المجتمع العالمي المترابط والمتشابك. وفي العقود التالية لحرب ١٩٣٩ على نحوٍ خاص، بات للبلدان غير الغربيّة الفقيرة تقنيّاً حظٌّ كبيرٌ في تشكيل الرأي العام العالمي، إلى درجة مساوية تقريباً للمراكز القديمة للغرب الحديث.

بعد أن كفّت الأمم المتحدة عن كونها أداةً للسياسة الغربية الحديثة، باتت هي المنظّمة الأكثر أهمية للتعبير عن هذا الرأي العام العالمي المتنامي؛ لا في المسائل السياسية وحسب، بل في عموم المسائل أيضاً. فقد باتت اليونسكو تعبّر ولو على نحوٍ ضبابيّ عن ميدان واسع من الاهتمامات الإنسانية؛ حيث تمّ التعبير عن درجة من التطلّع الثقافي المشترك، بل والأخلاق الاجتماعية العابرة لجميع الانقسامات الثقافية والسياسية للبشرية. على هذا المستوى (ليس في اليونسكو فقط، بل في العديد من قنوات النشاط الدولي الأخرى أيضاً)، كانت الاصطفافات المرتبطة بحركات مثل الشيوعية والفاشية والرأسمالية الليبرالية أكثر أهمية في معظم الخلافات من الفروق بين المسيحية والإسلام والهندوسية؛ وكان الاتفاق على الأهداف الإنسانية بين ممثّلي الكتلتين الرأسمالية والشيوعية أكثر أهميّة وجدارة بالذكر، مقارنة بجميع أشكال الفهم المتبادل التي تمّت صياغتها بين الحين والآخر بين ممثّلي التقاليد ما قبل الحداثية المختلفة. بالتزامن مع تحصيل الاستقلال السياسي، وجد المسلمون أنفسهم عالقين في شبكة القضايا الأخلاقية الدولية الكبرى التي ظهرت من النظام التقانوي العالمي. حتى على المستوى العملي المباشر، لم يعد بإمكانهم النظر إلى مشكلات الغرب الحديث المتقنن على أنّها مشكلات أجنبيّة عنهم؛ لقد باتت مشكلات الغرب الحديث وإغواءاته هي مشكلاتهم هم وإغواءاتهم هم.

تزامنت المسؤولية السياسية الجديدة للمسلمين مع مزاج متنام من التفاؤل المعتدل فيما يخصّ المشكلات الحداثية الكبرى في جميع العالَم. في النقاش حول خلفية قيم غاندي ومُثُله، لاحظنا كيف أنّ الخميرة المثالية للعقود الأولى من القرن العشرين قد بعثت الأمل بين الناس بأنّ حياة حقّة وحرّة على وشك أن تفتح أبوابها للجميع. في العشرينيات، أصبحت

«الديمقراطية» هي المعيار والقاعدة في كلّ مكان، وبات على الجميع - حتّى الميالين إلى تقسيم الناس تبعاً لحظوتهم وثرائهم - أن يُسلّموا بها ولو على مضض؛ أُعيد تشكيل الحكومات لتعبّر على نحوٍ أفضل عن الإرادة الشعبية واحتياجاتها؛ وازدهرت في الدوائر الأكثر تقدّماً الحركاتُ التجريبية الساعية نحو الانعتاق والتعبير الصادق عن الذات، واعتبر أنصارها أنّ القرن التاسع عشر «الفيكتوري» لم يُقدّم إلا خطوة أوّلية نحو التقدّم المأمول. اشترك العديد من المفكرين المسلمين إلى درجة من الدرجات في هذا المزاج؛ ولم يقتصر ذلك على المسلمين المعجبين بتجربة غاندي. ولكن في الثلاثينيات، ومع الكساد العظيم، ثمّ في الأربعينيات وما شهدته من أهوال الحرب العالمية الثانية وفظائعها الأخلاقية، سقط التفاؤل الذي احتفت به العشرينيات. حتى عندما نالت مختلف شعوب المسلمين استقلالها مع نهاية الحرب، واجه المسلمون أحداثاً كارثية، مثل حرب فلسطين وتقسيم الهند، أجبرتهم كما أجبرت الغربيين المحدثين على اتخاذ نظرة حذرة مما يُمكن للتقدّم أن يحمله، على الأقل من دون ثورات مدمّرة. كان هناك الكثيرون ممن يحملون يأساً عميقاً من الحداثة ومن الإسلام.

لم تعد الثقة بالمستقبل القريب إلا تدريجياً. في منتصف الستينيات(*)، تبدو الصورة اليوم أقلّ كآبة. لقد عادت بعض آمال العشرينيات من جديد في كلّ أنحاء العالم، حتى داخل الأحزاب والكنائس المتزمّتة، وتحت الرعاية المتحفّظة للعديد من الحكومات، القديمة والحديثة. في هذه اللحظات، نشهد حالة من المثالية المسؤولة والمنفتحة، وهي تنفذ وتتغلغل في كلّ مكان؛ وللمسلمين نصيبُهم أيضاً من هذا المناخ المتفائل الحذر.

المشكلات الحديثة على طرفي فجوة التطور

اتخذت المشكلات الحديثة أشكالاً متنوّعة تنوّعاً كبيراً بين بلاد المسلمين. بالطبع، كانت الحاضرة الإسلامية، مثلما كانت في القرن الثامن عشر، تمثّل صورة مصغّرة عن العالم الحداثي. كانت مسارات التطوّر الثقافي المختلفة، التي بدأت نُذُرها في القرن الثامن عشر قد أخذت بيد

(*) وهو زمن كتابة الكتاب كما أسلفنا، إذ توفّي المؤلّف في عام ١٩٦٨ (المترجم).

الشعوب المسلمة المختلفة إلى مواقع متباينة أشدّ التباين. فقد بدا بأنّ تتار البلغار في حوض الفولغا قد اندمجوا اجتماعياً وثقافياً في الحياة الروسية المُصنّعة، ولم يحتفظوا إلا بقدر ضئيل من التمايز عنها في لغتهم وذاكرتهم التاريخية. على الطرف النقيض، لم تنخرط شعوب المسلمين في النيجر وتشاد في المجتمع التقانويّ إلا يسيراً، وكانت مُحاطة بشعوب أقلّ تأثّراً بما تفرضه الصلات الدولية والمنشآت المتقننة. وكان مما أساء جيرانها الجنوبيين غير المسلمين أنّها شكّلت معقلاً للتوقعات الزراعوية الاجتماعية والسياسية، ولقانون الشريعة كذلك. وقفت بعض بلاد المسلمين الأخرى وسطاً بين هذين الطرفين، وتنوّعت أحوالها تبعاً لتجاربها في القرن التاسع عشر وتبعاً لطبيعة استجاباتها للتحديثيين في القرن العشرين: وتنوّعت حتى من جهة رؤيتها للتراث الإسلاماتي، ومن جهة القوى الغربية الحديثة التي استوعب قادتُها [أي قادة بلاد المسلمين] ثقافتها. على الرغم من ذلك، يُمكن لنا أن نحدّد على نحوٍ شديد العموميّة المشكلات الأعمق التي كان على هذه المجتمعات أنْ تواجهها بدرجة من الدرجات، والتي تزايدت حدّتها مع الوقت عند الغالبية منها؛ وسنجد بأنّ المشكلات الأساسيّة منها لم تكن مخصوصة بمجتمعات المسلمين وحدها، بل عمّت المجتمعات الحديثة كلّها بصرف النظر عن خلفيّاتها.

كان تطوّر التخصصية التقنيّة على نطاق واسع ـ وما نتج عنه من ترابط عالمي على المستوى الجماهيري ـ أحدَ سمات الحداثة المركزية. ومن هذه الظاهرة المركزية تنبثق المشكلات الحديثة التي تواجه جميع شعوب العالم الحديث بإغواءاتها وفرصها. سنلخّص هذه المشكلات بشيءٍ من التعسّف تحت خمس نقاط: اثنتان منها تنبعان مباشرةً من صلب طبيعة التقننة:

١ ـ إنها تُحدث تصدّعاً في التقاليد الثقافية، وهو ما يعني في أحسن الأحوال، حتى في الغرب الحديث، اقتلاعَ الأفراد من جذورهم وتذرير المجتمع. في البلاد غير الغربية، كانت هذه الظاهرة أكثر تعقيداً بفعل التعارض بين متطلّبات البيئة الحداثية وخلفية الحياة العائلية المتجذّرة في ثقافة غريبة عنها تماماً.

٢ ـ إنها تنتج ضغطاً على الموارد الطبيعية، وهو ما يعني في أحسن الأحوال تزاحم البشر وخسارة معظم ما كان ثميناً في البيئة الطبيعية؛

في البلاد غير الغربية، كان ذلك يعني الفقر والمجاعات الجماعية أحياناً.

ثمّ إنّ هذه المشكلات قد أدّت في المجالات الثقافية والطبيعية إلى جملة من الاحتياجات التي ولّدت بدورها مشكلات إضافية؛ وهي احتياجات يُمكن وضعها تحت نقطتين رئيستين:

٣ ـ إننا نجد حاجة للتخطيط الاجتماعي، يهدف في أحسن الأحوال للحفاظ على نمو الاقتصاد وتجنّب الفوضى؛ ولكنه في البلاد غير الغربية يهدف أيضاً إلى تجنب الفقر العمومي الجديد وتحقيق الحدّ الأدنى من الكرامة للشعوب أسوة بشعوب العالم الخارجي. ولكنّ التخطيط الاجتماعي الشامل، خاصة عندما يكون ملحّاً وضرورياً فوراً، يتضمّن إمكانية التلاعب البشري التعسفي على مستويات غير مسبوقة.

٤ ـ إننا نجد أيضاً حاجة لثقافة جماهيرية كتابية/عالِمة؛ ولكنّ ذلك سيؤدي في أحسن الأحوال إلى تلك التناقضات الظاهرية من قبيل محاولة الجمع في آنٍ معاً بين جعل التعليم متاحاً للجميع والتعليم في سبيل زيادة درجة الابتكارية التي تتطلّبها النزعة التقانوية. في البلاد غير الغربية، كان التعليم في سبيل زيادة درجة الابتكارية مستبعداً في الغالب بفعل الاحتياجات اليومية الطاغية، التي بدورها لا يُمكن حلّها إلا من خلال الإبداعية.

٥ ـ أخيراً، على مستوى أعمق من جميع المشكلات السابقة، إذ إن أيّ حلّ حقيقي ونهائي للمشكلات السابقة يتطلّب حلّ هذه المشكلة: نجد قلقاً بالغاً في الولاءات الأخلاقية، ونجد الحاجة إلى إيجاد رؤية إنسانية وافية لتمنح البشر حسّاً جديداً بما يُمكن أن تعنيه الحياة لهم. حتى في أحسن الأحوال، تناقصت قدرة التراثات القديمة في الغرب الحديث على تقديم هذه الرؤية المطلوبة؛ وبات يبدو بأنّ التراثات غير الغربية، كالتراث الإسلاماتي، ليست منفصلة وغير ذات صلة وحسب، بل إنّها مناقضة إلى حدٍّ بعيد لكافة إمكانات النموّ الأخلاقي المبدع.

إنّ لجميع هذه المشكلات تأثيرات تتعلّق بالدور المطلوب من التراثات

ما قبل الحديثة، وبخاصّة لتراث الحاضرة الإسلامية، هذا إذا ما كان لها أن تؤدي دوراً مهماً أصلاً. على وجه الخصوص، تحمل جميع هذه المشكلات تداعيات ومضامين أخلاقية ينبغي على الضمير الفردي مواجهتها.

على نحوٍ أكثر مباشرةً وفوريّة، كان على جميع المجتمعات الحداثية أن تواجه اختلال علاقة الناس بالأنماط الاجتماعية المستمرّة: تصدّع التقاليد الثقافية. باتت جميع أنماط الحياة عرضة للتغير من دون إشعار مسبق بعد أن بات التحسين التقني هو الشعار والمعيار السائد غير المنازع؛ باتت نسبة كبيرة من الأنماط تتعرّض بالفعل للتغيير في كلّ جيل، وأحياناً كان التغيّر يلحق بها أكثر من مرّة في حياة الفرد الواحد. لا يقتصر الأمر على أنّ الأجيال لم تعد قادرةً على تمرير قواعد مناسبة للتعامل مع الحالات اليومية للأجيال التالية؛ بل بات على كلّ جيل أن يراجع توقّعاته باستمرار. بات على التقاليد الثقافية أن تتطوّر بسرعة لا تتيح لها إلا إجراء نوع من الحوار السريع بين حَمَلتها قبل أن يُفرض عليها القيام بتغييرات كبرى جديدة. صحيحٌ أنّ الحوار والتبادل قد أصبحا أكثر سهولة بفعل الوسائل الحديثة، ولكن مع ذلك، باتت النقاط المرجعية تخرج عن التداول وتغدو أكثر انفصالاً وأقلّ صلة بالواقع حتى قبل ظهور نقاط الانطلاق الجديدة، وقبل أن يتمّ اختبار الابتكارات والتقنيات والكشوفات الجديدة ومعرفة النتائج العرضية والجانبية لها على مجمل النمط الثقافي. بات على البشر أن يخطّطوا لأنماط حياتهم بشيء من العمى، من دون أن يعتمدوا إلا قليلاً على تجارب أسلافهم، أو حتّى على تجاربهم الشخصية، لمعرفة ما سيكون ممكناً في المستقبل القريب؛ وبات مفروضاً عليهم أن يكونوا مستعدّين دوماً لتغيير إيقاع خطوهم على نحوٍ مباغت، في ظلّ ظروف لا يُمكن لهم فيها أن يأملوا بما هو أكثر من اتباع الأنماط الحالية التي تمّ وضعها للحشود، سواء أتمّ وضعها ارتجالاً أم من قِبل المخططين الصناعيين. في نفس الوقت الذي يُطلب فيه من الوعي الفردي أن يكون مستعداً لاتخاذ قرارات بعيدة المدى، يجد هذا الوعي نفسه مفتقراً إلى الإرشاد المعتاد الذي كان يوفّره الماضي.

في الغرب الحديث، كان بالإمكان امتصاص اضطراب التقاليد هذا على نحوٍ أسهل؛ إذ إنّ السمات الحديثة للحياة المتقننة قد تطوّرت من داخل التقاليد القديمة للمنطقة. كان ثمّة استمرارية مباشرة في التطوّر من العربات

التي تجرها الثيران إلى العربات التي تجرها الأحصنة، ثمّ إلى الطرقات المعدّة للعربات السريعة، وصولاً إلى سكك الحديد والسيارات ثمّ الطائرات؛ كان كلّ تحوّل من هذه التحوّلات معتدلاً، ولم يتمّ كسر التقليد أبداً. بالمثل، كان الحوار الفلسفي من المدرسيّة السكولائية إلى ديكارت ثمّ هيوم وكانط، ووصولاً إلى هوسرل والوجودية، حواراً متواصلاً ومستمرّاً. وبالمجمل، ظلّت الكتب القديمة مقروءة، وظلّت بعض المصطلحات مستعملة على طول الخطّ حتى لو تبدّلت سياقاتها. كان من الممكن والمُجدي ضمّ بعض العناصر التقانوية الحداثية إلى العديد من العناصر المختلفة من التراث الأقدم. على أقلّ تقدير، كان المتخصصون يعملون، كلّ في تخصصه، ضمن تيار كامل من تقليدهم الاختصاصي، وكان الحوار بينهم مباشراً ومتصلاً. أما في البلاد الأخرى، قد كان المختصون كثيراً ما يحاولون أن يلاحقوا التقليد [الغربي الحديث] الذي لا يشاركون فيه مشاركة كاملة، والذي يتمّ استبعادهم منه بوصفهم متخلّفين عن المساهمات المبدعة والجديدة في الحوار الجاري ضمنه.

ولكن، حتى في الغرب الحديث، مع تطوّر التخصصية إلى نقطة لم يعد من الممكن معها حتى للعبقري «الموسوعيّ» أن يسيطر على نحوٍ مباشر على جميع الظروف التي يعمل ضمنها، كان المعنيون اجتماعيّاً يشتكون بكثرة من تجزؤ الحياة وتشظّيها إلى دوائر مغلقة تتجاهل بعضها البعض، لا يستطيع العضو في أيّ دائرة منها أن يرى الصورة الاجتماعية الكلّية؛ وأخذوا يشتكون من خسارة الفرد لجذوره واغترابه بين الحشود.

في الحاضرة الإسلامية، كان تصدّع التقاليد أمراً أكثر إشكالية؛ فلمّا كان الانتقال قد تمّ مباشرةً من العربات التي تجرّها الثيران إلى العربات المتحركة (من الحافلات والشاحنات) أو حتى إلى الطائرات، كان الانقطاع مع التقليد أكثر قسوة وحدّة. ولكنّ الثقافة الإنسانية تمتلك في الواقع قدرة مذهلة على الصمود؛ إذ سرعان ما نجد أنّ الثقافة الشعبية قد مدّت جذورها الخاصّة في حافلات النقل الفارسية؛ فعندما تتعطّل الحافلة بين المحطّات المجدولة، يعرف المسافرون كيف يُشعرون أنفسهم أنّهم في بيوتهم على جانب الطريق، فيتعاملون مع التعطل وكأنّه استراحة من الرحلة المرهقة. وحتّى لو كان سائق الحافلة ماهراً وكانت الحافلة بحالٍ جيّدة، لن يتفاجأ

الركّاب إذا ما توقف السائق على جانب الطريق لمساعدة سائق آخر تعطّلت عربته؛ ولن يضنّوا على السائق إذا ما طلب مبلغاً إضافياً بعد أن يتوقف المسافرون في استراحة إضافية لزيارة ضريح أحد الأولياء المحليين. على الرغم من ذلك، لم يتمّ استيعاب التحوّل، الذي طرأ على العلاقات بين القرى والمراكز الحضرية نتيجة رحلات الحافلات، من خلال التكيّف مع بقية الأنماط الاجتماعية الغربية الأخرى ذات الصلة بالطريقة التي تمّ بها التكيّف مع رحلات الحافلات الغربية. ثم إنّ الموارد اليومية التي تُعين الأفراد على مواجهة التحدي كانت أقل: فلم يكن بإمكانهم توفير ما يلزم من الأندية الخدمية، أو الأبرشيات الكنسيّة، أو المراكز الاجتماعيّة في الأحياء، أو الأحزاب السياسية والموظّفين الاجتماعيين ومكاتب الخدمات القانونية وما شاكل ذلك، التي عملت في الغرب الحديث بشكل جيّد على إرشاد المواطنين الأقل حظاً للمرور عبر متاهة الحداثة.

عندما تمّ شرح أفكار سارتر الوجودية في الصحف العربية، تمّ تركيبها مباشرةً على أفكار أرسطو بدرجة أكبر مما حدث في فرنسا؛ ولم يكن أحد يتوقع أن يكون الفلاسفة العرب الكثر في موقع يؤهّلهم لتقديم مساهمة كبرى في التقليد الفلسفي المتسارع التطوّر، والذي بات العرب يشاركون فيه الآن. حتى في المجالات التي يسهل الإلمام بها بخلفية تقليدية بسيطة وبشيء بسيط من التحفيز والتعاون من البيئة المحيطة، مثل الرياضيات أو العلوم الدقيقة، كان علماء المسلمين مشغولين بالدرجة الأولى باللحاق بالمستجدات التي تحدث على يد الطليعة المتطوّرة. فلو درس عالمٌ في القاهرة الكيمياءَ، فإنّه سيدرسها من الكتب المدرسية المترجمة من الفرنسية أو الإنكليزية، وسيكون متأخّراً عن الجديد بعام أو بعشرة بحسب سنة نشر الكتب التي درسها؛ وستكون مهمّته العلمية الأهم، إذا لم ينخرط في العمل الضروريّ لتأسيس الصناعات الجديدة، مهمّة بحثيّة أقلّ جدّة؛ بل سيكون لزاماً عليه أن يواصل اللحاق والترجمة لما يستجدّ في الغرب الحديث من كشوف. إذاً، تتخذ المشكلة الأساسيّة لتصدّع التقاليد ـ وهي مشكلة مشتركة بين جميع المجتمعات الحديثة ـ شكلاً مختلفاً وأكثر حدّة على الجانب الخاطئ من فجوة التطوّر.

يصحّ الأمر نفسه على المشكلة الثانية التي طرحتها الحداثة. فنحن

نواجه قدراً غير مسبوق من الاختلال، ليس فقط في علاقة الناس بالأنماط الاجتماعية الجارية، بل أيضاً في علاقة العمليات الاجتماعية بالطبيعة: وهو اختلال يعبّر عنه الضغط على الموارد الطبيعية. إنّ هذه هي النتيجة المباشرة للتقننة غير المنضبطة وغير المسيطر عليها؛ إذ إنّ الأشكال الممكنة للاستغلال التقني غير محدودة وقابلة للتضاعف والتكثّر، في حين أنّ موارد كوكبنا الماديّة محدودة. إنّ المعدّل السريع الذي نستعمل به المعادن والموارد الأحفورية، في الغرب الحديث خاصّة وفي كلّ مكان عامّة، أمرٌ شهير السوء؛ بل إنّ مياهنا الجوفية تتناقص في بعض البلاد الغربيّة المروية جيّداً. ولكنّ المورد الأكثر محدوديّة ولزوماً هو الحيّز، أي السطح، سطح الأرض، أو سطح الكوكب. في العديد من المناطق، بات من الواضح أنّ ثمّة عدداً كبيراً من البشر في الأرض بما لا يكفي لإعالتهم.

اتخذت هذه الضغوط على الأرض شكلين اثنين. الشكل الأوضح منهما هو استغلال الأرض لإنتاج المزيد من الغذاء؛ ثمّة حاجة متزايدة لمساحات واسعة من الأراضي الصالحة للزراعة لدعم السكان، وإذا تزايد عدد السكان على نحوٍ أسرع من توسّع الرقعة الزراعيّة، فإنّ ذلك سيولّد كارثة في وقتٍ ما. ولكنّ هذا الضغط يُمكن تخفيفه: يُمكن للناس أن يتخلوا عن أكل اللحم، المكلف للأرض الزراعية، وأن يتجهوا إلى أكل أشياء مثل فول الصويا، القادر على تزويدهم باحتياجاتهم من البروتين؛ أو التوجّه نحو الإنتاج الكيميائي المركّز للمزروعات، أو إلى موارد البحر الكثيرة. ولكنّ ثمّة شكلاً أكثر خفاءً من الضغط على الأرض: يحتاج الناس إلى مساحة من الأرض والحيّز ليشعروا بخصوصيّتهم ورفاههم؛ فإذا كان من المتوقّع أن يستغلّ جميع البشر الإمكانات التي توفّرها التقننة استغلالاً كاملاً كما يفعلون في الضواحي الأمريكية، فإنّ مدننا ستحتاج إلى أضعاف المساحة التي تحتلها الآن، فقط من أجل توفير المساحة المطلوبة للبيوت، على الرغم من أنّ مدننا قد بدأت منذ الآن بالتهام الريف. ولكنّ البشر بحاجة أيضاً إلى مساحة للانعتاق خارجاً: البرية. ثمّ إنّ الكائنات الأخرى، التي نشاركها الكوكبَ، لها هي الأخرى حقوق ينبغي ألا يزاحمها البشر عليها: فالقرود وحمر الوحش والغزلان كلها بحاجة إلى مساحة.

كان الشكل الثاني من الضغوط هو الأكثر بروزاً في البلاد الغربية

الحديثة، تدمير البرية (المتمثّل مثلاً في نزوع الحياة التقانوية لتسميم الأرض والجو بالنفايات، بل وبالسموم الفعلية أحياناً). أما في الأمكنة الأخرى، فقد كان الشكل الأوّل والأكثر أساسيّة هو ما يمثّل التهديد الفعلي: كان «الانفجار السكاني» يعني تزايد الحاجة إلى الإنتاج الغذائي، الذي لا تستطيع الزراعة المحلية التقنية أن توفّره، نظراً لقلّة الاستثمارات الرأسمالية المخصصة لتلبية الحاجة المتزايدة تزايداً سريعاً؛ كان ذلك يعني تفاقم مشكلة الفقر الجماهيري الخارج عن السيطرة، كما يعني تصاعد شبح المجاعة في حال حصول أيّ خطأ. ولكن، على طرفي فجوة التطوّر، كانت المشكلة الجوهرية هي هي، وكان كلا شكلي المشكلة حاضراً بدرجات ونسب متفاوتة. على كلا الطرفين، كانت الضغوط الجديدة تهدّد بتقويض كلّ التصوّرات الموروثة عن علاقة الإنسان بالعالم الطبيعي، والتي وفّرت سابقاً أساساً جيّداً للتعامل مع هذه المشكلة، إلا في حال أمكن لهذه التصوّرات أن تقدّم فهماً نافعاً لواقع اليوم.

في الغرب الحديث، كان السبب الأبرز لتصدّع التقاليد والضغوط على الموارد هو نموّ وتطوّر الصناعة المتقننة ومنتجاتِها، وتطوّر التجانس الاجتماعي والمركزية الاقتصادية والسياسية في الدول القومية. وكذلك كانت الحال في الحاضرة الإسلامية، إذ كانت أسباب التصدّع هي التصنيع والنزعة القومية. ولكنّ الحلّ الوحيد لهذه المشكلات المطروحة في الغرب الحديث أو الحاضرة الإسلامية كان يبدو هو المزيد والمزيد من الأمر نفسه (أي المزيد من التقننة الصناعية، والمزيد من المركزة القومية، بعد أن بدأت الجرعات الأولى منها تأخذ مفاعيلها). حتى بعيداً عن النزوع المتأصّل للتقننة نحو التكاثر والتزايد، كانت التوتّرات التي ظهرت بين الأنماط المتقننة وبين الموارد الاجتماعية والطبيعية تستدعي حلّاً عاجلاً من خلال مزيد من التقننة (وهكذا، كانت مشكلة تزايد عدد السكان تستدعي المزيد من استعمال التقنيات الطبية والصناعية). لم يكن ذلك مواجهة للمشكلة ببساطة، بل مضاعفة لتأثيراتها من خلال حلولٍ هي المشكلةُ عينُها.

يُمكننا أن ندفع بالمعضلة خطوة إلى الأمام. إنّ أيّ محاولة لحلّ المشكلات الأساسية التي تسببت بها التقننة، على طرفي فجوة التطور، تنتج نطاقاً مما يُمكن أن نسمّيه «مشكلات ثانوية»، لا تقلّ نفاذاً واستشراءً في

تأثيراتها. في المجال السياسي، أشرنا إلى تزايد الحاجة إلى التخطيط الاجتماعي؛ لقد فرض الترابط المتزايد بفعل التقننة نوعاً من التنظيم التعاوني والتكاملي على المجتمعات بكاملها. ولكن، بأيّ شكل، وتحت رعاية من، يجب أن يتمّ التخطيط الاجتماعي؟ استفادت الولايات المتحدة (نظرياً) من كثرة الأجسام التطوّعية المستقلة ـ التي تتراوح من الشركات «الخاصة» الكبرى إلى الجمعيات والمجالس التعليمية والصناعية والتجارية ـ ومن تقليل السلطة التنظيمية للحكومة إلى الحدّ الأدنى. ولكنّ هذا النمط قد خلق مشكلات خاصة به: فأحياناً يكون ثمن الحرية هو اللامسؤولية الاجتماعية، وكثيراً ما ركّزت السياسة الأمريكية على السيطرة على التخطيط الاجتماعي. على أيّة حال، لا يُمكن محاكاة هذا النمط في المناطق الأخرى بين ليلة وضحاها. كانت البلدان الشيوعية تقف على الطرف النقيض من ذلك، معتمدةً على درجة عالية من المركزة الحكومية، ولكنّ السيطرة على عملية التخطيط الاجتماعي كانت إشكالية هناك أيضاً، فقد أشار الكثيرون إلى الصعوبات الاقتصادية وربما الاجتماعية التي ظهرت جرّاء المبالغة في مركزة التخطيط الاجتماعي، وهو ما أظهر نزوعات أقوى نحو التلاعب الاعتباطي والتحكّم بالبشر، بدرجة أكبر مما هو حاصل في الغرب. تتطلّب الحاجة الأساسيّة إلى العدالة في كلّ مكان قدراً من التخطيط الاجتماعي، ولكن من شأن التخطيط أن يهدّد بتقويض الحرية الشخصية، التي تمثّل أكبر نعمة يُمكن أن تجلبها العدالة إلى الناس.

على الطرف الآخر من فجوة التطوّر، لم تكن الحاجة إلى التخطيط الاجتماعي في البلدان الضعيفة الاستثمار أقلّ مما هي عليه في البلدان ذات مستويات الاستثمار المرتفعة، وقد تسبّب ذلك بجملة من المخاطر. ولكنّ الحاجة إلى ذلك قد اتخذت شكلاً مختلفاً وطرحت أنواعاً أخرى من المخاطر. لم تتطلّب الحاجة إلى التخطيط الاجتماعي التعاملَ مع الأناركية، التي لولاها لكان الغرب قد وصل إلى حالة من الاستعصاء في تقدّمه التقانوي، وبات يراوح مكانه دون الوصول إلى مستويات أعلى من الثروة؛ ولكن، كان عليها [أي البلدان الضعيفة الاستثمار] في المقابل أن تتعامل مع حالة الفقر المستشري الذي ظهر كنتيجة عرضيّة للنزعة التقانوية، وكان مطلوباً منها أن تتعامل مع الفقر المطلق (الحاجة المحضة إلى الغذاء، عندما لا

تكفي موارد الأرض لإطعام السكان المتزايدين)، كما كان عليها على نحوٍ متزايد أن تتعامل مع الفقر النسبي، والوظيفي (الحاجة إلى الخدمات التي ما إن تتوفّر في منطقة ما أو في مستوى ما في المجتمع، حتى تصبح الحاجة إليها ضروريّة وماسّة في الأمكنة والمستويات الأخرى).

كما لاحظنا سابقاً، حتى حيث يكون الضغط السكاني خفيفاً نسبياً، فإنّ الفقر الجديد قد فرض الحاجة إلى التطوير التقانوي الفجائي، الذي لا يُمكن تحقيقه إلا بقدرٍ عالٍ من التخطيط الاجتماعي. ثم إنّ التخطيط الاجتماعي في مثل هذه الوضعية ـ سواء أتمّ وفق قوالب الشريعية الجديدة أو «الديمقراطية الموجهة» أو الشيوعية» ـ يُقدّم مشكلات متشعّبة تمسّ كافة المجالات؛ حتى مجالات الحياة التي تبدو في الغرب الحديث وكأنّها قد استقرّت وباتت بمعزل عن التأثّر بأيّ مخطِّط. لقد بات سؤال «من يجب أن يتحكّم بالمُخطِّطين؟» أكثر أهميّة وخطورةً ممّا هو عليه في الغرب. لم تكن الحريات الشخصيّة وحدها ما يقع تحت رحمة من يقبع في أعلى هرم السلطة، بل كامل التطوّر الاجتماعي المستقبلي أيضاً. ولكن، في الوقت نفسه، كانت الحاجة إلى نوعٍ ما من التخطيط ملحّةً جداً، إلى حدّ أنّ التفكير في الاعتبارات البعيدة كان يبدو ترفاً لا يستطيع المجتمع تحمّله.

في مقابل الحاجة إلى التخطيط الاجتماعي في المجال السياسي، ظهرت في مجال المجتمع بالعموم الحاجة إلى ثقافة جماهيرية على المستوى الكتابي/العالِم. مع تقدّم التقننة، ومع حاجاتها المتزايدة إلى المتخصصين (الذين لا بدّ لهم من فكّ الخطّ حتى لو كانوا مجرّد فنيين أو عمّال غير مدرّبين، يقفون على نقطة معيّنة على خطّ الإنتاج)، ومع افتراضها ضرورة حدوث توسّع مستمرّ في الأسواق الجماهيرية، تمّ إدماج الجماهير في المجتمع المديني الكتابي. تدريجياً، اختفى ما كان مستوى «فولكلورياً» من الثقافة الزراعوية، واندمج مع عناصر مما كان ثقافة النخبة المتعلّمة في ما يُمكن أن نطلق عليه اليوم الثقافة «الشعبية» popular culture. ولكنّ هذه العملية يُمكن أن تقود إلى ثقافة جماهيرية mass culture تفتقر إلى التناغم والتحقق الشخصي الذي كانت تجلبه الثقافة الشعبية القديمة، من دون أن تكون كافية [أي هذه الثقافة الجماهرية] لدعم الابتكارية التي جعلتها النزعة التقانوية ممكنة. أسهم اقتلاع السكان من جذورهم في تدهور الأنماط

الثقافية القديمة. على أنّ التزايد السريع في أعداد السكان قد صعّب إدخال الأنماط الجديدة على نحوٍ منظّم لتحلّ محل الطرائق القديمة إلا إذا ظهر النمط عفويّاً أو كان يعكس عدم انتظام الظروف الواقعية. ولكنّ نفس الأفعال التي تهدف إلى جعل هذه الظروف قابلة للعيش، كانت تساعد أحياناً على إدامة هذه الظروف وتأكيدها. فحياة الأحياء العشوائية، سواء في قلب شيكاغو، أو في أحياء الصفيح في الجزائر، تميل إلى النمو معقوفةً إلى الداخل وإلى ممارسة ضغوطها على سجنائها، على نحوٍ يمنع الموهوبين منهم من المغامرةِ في الاستفادة من فرص التحسين الذاتي التي قد تتوفر لهم. إنّ القيود التي تقزّم إمكانات المرء تجعله عاجزاً عن امتلاك الجرأة اللازمة للخروج عن المجموعة والمجازفة باستثمار وقته وجهده في تنظيمٍ اجتماعيٍّ أو تدريبٍ تقنيٍّ يبدو له عقيماً وغير مجدٍ.

أبرزت هذه الوضعية مشكلة تطوير الإنتاجية على أسس صالحة أو ـ على الجانب الخاطئ من فجوة التطور ـ تجاوز حالة الفقر الجديد وتلبية التوقعات الجديدة. تظهر المشكلات التي مثّلتها الحاجة إلى الثقافة الجماهيرية الكتابية، أوضحَ ما يكون، في مجال التعليم الرسمي وفي مجال الاستهلاك الجماهيري لمنتجات الثقافة الشعبية الذي يتأتّى من توفّر الحدّ الأدنى من التعليم. لقد أدى مطلب تعليم جميع الأفراد إلى صعود المشكلة الشهيرة المتمثّلة في كيفية الجمع بين الحفاظ على المعايير الفكرية الراقية وتلبية احتياجات غير المستعدّين بعد للوصول إلى هذه المعايير في الآن ذاته. أي، على وجه الخصوص، كيف يُمكن الإفلات من إغواء تقديم القاسم المشترك الأصغر فقط؟ (وبالتالي، إنتاج نظام تعليمي أو أعمال ثقافيّة يُمكن لها أن تخاطب الجميع على مستوى من المستويات من دون أن تلبّي أفضل إمكانات الأفراد المفكّرين أو الأذكياء، الأمر الذي يزداد صعوبة إذا ما أخذنا بعين الاعتبار أنّ كلّ فرد يعلو فوق الحدّ الأدنى المشترك في الميدان الذي تبرع فيه حساسيّته الشخصيّة).

كما نعرف، حتى في الغرب، من الصعب أن نعرف كيف بالإمكان تقديم تعليم ديمقراطي وفعّال في آنٍ معاً (هذا إن أُريد تعليم الجميع بمستوى عالٍ نسبياً). فلا بدّ لنظام التعليم أن يكون مناسباً للوضعية التقنية الدائمة التغيّر، بل وللوضعية الثقافية التي لا تبقى فيها أيّة قاعدةٍ ثابتةً، وأن

يبقي الطالب مفتوحاً على السياقات العالميّة المختلفة، وأن يظلّ متاحاً أمام الناس العاديين. ولكن في الوقت نفسه، ومع تلبية هذه الحاجات التقانوية، لا بدّ لنظام [تعليم] كهذا من الحفاظ على معايير فكرية وجماليّة جدّية، إن لم يكن بمحتوى مشترك ثابت فعلى الأقل بناء قاعدة مشتركة للتواصل الفكري الجادّ، ولا بدّ له من عدم ترك الجذور الثقافيّة للطالب ـ التي ستكون بالضرورة مناطقية أو محلية ـ تذبل. لا بدّ لهذا النظام التعليمي أن يركّز على الموارد اللازمة للاستجابة للتغيرات وأن يوفّر أيضاً أرضية مشتركة للحوار الثقافي الجاري، أي لا بدّ له أن يكون كوزموبوليتانياً وقومياً في آنٍ معاً.

ولكنّ الغرب الحديث كان يمتلك على الأقل قدراً عالياً من الازدهار وقدراً من الاستمرارية الأساسيّة في التقليد بين الثقافة الفلوكلورية القديمة والثقافة «الشعبية» الحداثية. كان الآباء على الأقل يعرفون القراءة والكتابة. أما في البلاد الواقعة على الطرف الخاطئ من فجوة التطور، فإنّ نفس المشكلات التي طرحتها الحداثة على الجميع قد اتخذت صبغة خاصة. يُمكن للكاتب أو الفنان، في الغرب الحديث، أن يُميّز دوماً بين جمهورين، وبين وضعيّتين مختلفتين لعمله: الوضعيّة التي تقدّمها الثقافة الشعبية، حيث يمارس الضغط نحو القاسم المشترك الأصغر فعاليّته بقوة، والوضعيّة المعتّقة القائمة على جمهور محصور، هو النخبة الجادة. يُمكن أن يخاطب الفنان إحدى الوضعيّتين لتحصيل عيشه، ثمّ يقضي بقية ساعاته في ما يعتقد أنّه أكثر أهميّة في وعوده وأقلّ وثوقاً في نتائجه في الوضعية الأخرى. أما في القاهرة ودلهي، فقد كان من الصعب طباعة كتاب يستهدف جمهوراً محصوراً. غالباً ما كانت الحال هي وجود جمهور واحد «شعبي»؛ فكانت الروايات الأكثر دقّة وحذاقة تنشر في الغالب متسلسلة في الجرائد الجماهيرية؛ وكذلك كان التجريب الموسيقي يتخذ موقعه كمقطوعة صوتيّة مرافقة للأفلام الشعبية (وضمن الحدود التي تفرضها سلطة شباك التذاكر).

إنّ مزايا شيوع القراءة والكتابة، في مقابل شيوعها القديم بين أحد أفراد العائلة أو شيوعها على مستوى الأسواق، لم تبرز بوضوح إلا في الأزمنة التقانوية. لم يتح شيوع القراءة إمكانية تواصل الأفكار عبر الكتابة وحسب، بل أتاح أيضاً إمكانية المرونة التقنية في العمل وفي المنزل: يُمكن لمن

يعرف فكّ الخط أن يقرأ الإشارات في المصنع أسرع مما لو قُرئت له جهراً، ويُمكنه إضافة إلى ذلك أن يتعلّم الجديد مع تغيّر المهن، وأن يترقّى في تدريبه إلى مستويات عليا إذا أصبح العمل أكثر تقنيّة؛ ذلك أنّ محو الأميّة هو مفتاح التقدّم في التعليم. إنّ الحاجة إلى محو الأمية نابعة إذاً من الحاجة إلى التقننة العامة، وإذا ما تمّت محاولة محو الأميّة على مستوى عموميّ في منطقة لا يتطلّب فيها السياق التقني المحلّي ذلك، فإنّ محو الأمية سيكون من دون جدوى. فمن المرجّح أن ينسى الفلاح الذي يذهب إلى المدرسة لسنوات ما تعلّمه في غضون أشهر إذا ما عاد إلى حياته العادية.

في بقيّة مناحي التعليم، فإنّ نوع المدارس المطلوبة مرتبط ارتباطاً آكد بالظروف التقانوية، سواء في قوّته أو ضعفه. لقد لاحظنا الأثر التسفيهي والإحباطي للتعليم في العصر الزراعي والعلاقة الوثيقة بين هذا الأثر وأهداف التعليم: ففي سبيل الحفاظ على الاستقرار الاجتماعي، لا بدّ من تقييد إمكانات الفرد وتضييقها، والطالب في ذلك مثل غيره. أما في المجتمع التقانوي، فإنّ الضغوط المعادية للابتكار والإبداع أضعف وأقلّ، فمع تزايد سبل التواصل وتراجع المخاطر التي تهدّد البقاء، بات هناك هامش تسامح أكبر من الخطر، ومع تزايد مستويات الاستثمار، بات هناك فسحة أكبر للتجريب؛ بالطبع، فإنّ الحاجة إلى المرونة في الاستجابة للوضعيات المتجددة قد جعلت من الابتكار قيمة مُفتخرة. ولكن، ظهرت في المقابل ضغوط في الاتجاه الآخر لإسكات الإبداع المرغوب فيه، وولّدت تأثيرات تسفيهيّة وإحباطيّة كان يُمكن تفاديها بسهولة أكبر في المجتمع الزراعوي.

ثمّة مشكلة يُمكن مواجهتها عبر تغيير جوهر مفهوم التعليم بوصفه تحصيلاً للمعارف. فمثلما نعلم، عندما يصبح من المستحيل، بفعل التزايد السريع للمعارف الأساسية، وضع مجموعة أساسية دنيا من المعارف التي ينبغي على الجميع تعلّمها لفهم البيئة المحيطة بهم والتعامل معها، فإنّ مهمّة الطالب حينها لن تغدو تعلّم المزيد من الحقائق، بل تعلّم كيفية إيجاد الحقائق التي يحتاجها (وكيفية الحكم على المرجعيات التي يجب أن يعتمد عليها). ولكن هناك مشكلة ثانية تبدو أكثر صعوبة. إنّ المصاب الروحيّ الأجلى في التحوّل الطفري الحديث هو انعدام قدرة الرجال، حتى أعظمهم، على رؤية كامل الأعمال المنجزة بكلّ تشعّباتها. فكما أسلفنا وكما اشتكى

الكثيرون، ظهرت الضغوط الدافعة باتجاه التخصصات الضيقة، التي تتطلّب تركيزاً مبكّراً جداً إذا ما أراد الطالب امتلاك ناصية التخصص في السنوات الأولى، وتتطلّب انهماكاً أكثر حصرية لاحقاً إذا ما أراد البقاء على صلة بكلّ ما يستجدّ في حقل اختصاصه. إنّ الانفتاح والإبداع اللذين يعرف الجميع أنّ العصر التقني يتطلّبهما مهدّدان بالإيقاف عن الخدمة بفعل التخصصية التي لا تنفصل عن التقننة.

تبرز هذه المعضلات في التعليم الحديث على كلا طرفي فجوة التطوّر، ولكنّها اتخذت في طرف المسلمين تعقيداً إضافياً بسبب حالة الفقر الجديدة، وبسبب حضور المنافس الغربي الحديث الطاغي أيضاً. عندما يكون وجود الإنسان مهدّداً مادياً وثقافيّاً، يكون من الصعب عليه أن يشجّع التعلّم الهادف لتنمية الابتكار. في الحقول التي تبدو مألوفة للمقاربة الإسلاماتية القديمة، ظلّت المناهج القديمة من التلقين والحفظ تبدو أسهل وأكثر انسجاماً، وتبدو كذلك أفضل حسابياً لإنتاج ما يبدو أنّه التماثل المطلوب. حتى في المجالات «الحداثية»، فإنَّ الضغط الواقع على الفرد للنجاح في الامتحانات والضغط الواقع على المجتمع لإنتاج المتخصصين بسرعة يتشاركان في إعاقة التعليم المفتوح. قد يبدو التعليم الهادف للابتكار عديم الفائدة لمهندس مُجبر على مُلاحقة كلّ ما يستجد، مثلما كان محو الأميّة عديم الفائدة لفلاح عتيق الطراز.

الحاجة إلى رؤية، وعدم كفاية التراثات

من بين مشاكل الحداثة المستشرية، لعلّ المشكلة الأعمق أثراً على المدى البعيد، من الحاجة إلى التخطيط الاجتماعي والحاجة إلى ثقافة جماهيرية كتابية، هو ما جلبته النزعة التقانوية الحداثية من اضطراب وقلق في الولاءات الأخلاقية. لقد أدى الضغط على الموارد الطبيعية وتصدّع التقاليد الثقافية إلى إجهاد عميق، ليس في المجالات السياسية والثقافيّة فقط؛ بل داخل الفرد نفسه أيضاً.

لهذا الإجهاد وجهان: الوجه السلبي الذي يعرفه الجميع هو أننا نواجه تآكلاً مستمراً في الأعراف والولاءات القديمة. فقد انهارت معاني التضامن العائلي في بعض البلاد بفعل التناقضات المتكرّرة بين الأجيال، وبفعل توسّع

مساحة الحياة الشخصيّة، التي باتت تتشكّل وتتحقّق خارج بيت العائلة غالباً، حتى بين النشء. لقد تعرّضت كافة التصوّرات التقليدية، وأخصّها الدينية، إلى تهديد متكرّر من خلال الاختراقات التي حققتها ميادين العلوم والمعارف التجريبية والكوزموبوليتانية، والتي انتشرت من خلال المدارس ووسائل التواصل الجماهيري. ربما لم يتمّ الاستعاضة بالكامل بعد عن الأفكار القديمة عن الكون والأمّة، وعن الأخلاق والاستقامة الشخصية، بوصفها موضوعات للولاء الصريح؛ ولكنّها باتت أكثر وداعةً بعد أن تهاوت تفاصيلها الجوهريّة التي كانت تسندها وترفعها. ولكن، حتى لو أمكن الحفاظ على التضامن العائلي، وحتى لو أمكن إعادة تأويل النظرة الدينية على نحوٍ يجعلها أقلّ عرضةً للتأثّر بالحقائق البرّانية، فلا شكّ بأنّ الحاجة لرؤيةٍ أخلاقية جديدة إيجابية قد باتت حاجة قائمة وماسّة. قد يكون هذا المطلب صريحاً عند الأحزاب الحاكمة في بعض البلدان، ولكنّه كامن في صميم بنية المجتمع التقانوي. تمتصّ هذه الرؤية الأخلاقية الجديدة الكثير من انتباه الإنسان ومن وقته.

على المستوى المثالي، ينبغي أن يكون الفرد نموذجاً مثالياً تتحقّق فيه الفضائل «الديمقراطية»، التي لم تكن مطلوبةً من قبل: فلا يكفيه أن يصبح أكثر عناية بالوقت المجدول، وأن يتقن التعامل الدقيق مع الأدوات، وأن يكون مستعدّاً لتدريب نفسه على مهارات جديدة ما إن تنتهي صلاحية مهاراته القديمة؛ لا يكفيه هذا وحسب، بل عليه فوق ذلك أن يطوّر بنية نفسية كاملة من التعاون القائم على المساواة، عليه أن يتعلّم كيف يصبح عضواً في «فريق». وحتى في الزواج، بات مطلوباً من الرجل أن يتخلّى عن سيطرته على زوجته (التي قد تحظى بعمل مستقل، كما تحظى بالحقّ بتطليقه)، وأن يعمل في المقابل على «إنجاح» الزواج؛ ثمّ إنّ الرجل قد بات أقلّ قدرة بكثير على تحديد المسارات المهنية لأولاده، ولكنّ واجبه يقضي بأن ينشّئهم ليكونوا مستعدّين لكلّ ما يُمكن للمستقبل المجهول أن يطلبه منهم، وأن يتقبّل احتماليّة أن يشعر أولاده حين يشبّون بأنّه بات من طرازٍ قديم لا يعرف مجريات العصر الجديد. وعلى الرجل في مجال العمل أن يعوّد نفسه على العمل في لجنة أو في مشروع مشترك، حيث تمّ استبدال أشياء مثل «القيادة الجماعية» والولاء المخصوص للشركة بما كان سائداً من نظم الأمر والطاعة

ومن مطامح المجد الشخصي الفردي. تقع على عاتق المربّين والأطباء والنفسانيين مهمّة تخليص الناس من كلّ ما يُمكن أن يعوق استجابتهم الكاملة والمفتوحة وما يمنع الأفراد من أن يكونوا مواطنين واعين ومسؤولين كما هو مطلوب منهم؛ وعلى الإنسان اليوم أن يكون جاهزاً لاتباع الإرشاد التقني المتخصّص لهم [أي المربين والأطباء والنفسانيين] خطوة بخطوة، بدءاً من رعاية الأمهات الحوامل ووصولاً إلى دور رعاية العجزة. وإذا لم يكن هذا المثال قد تحقّق بالكلية في الغرب الحديث، فإنّ خطوطه العامّة آخذة بالرسوخ في بلدان مختلفة كالولايات المتحدة والاتحاد السوفياتي، إنّما تحت أسماء وهيئات مختلفة. في الحاضرة الإسلامية، بدأت بعض عناصر هذه الصورة بالظهور.

ولكنّ هذه النظرة الأخلاقية الجديدة تحمل مشاكلها الخاصّة أيضاً. وقد تنتج أشكالاً من العظمة الإنسانيّة، وقد تنتج نقيضها تماماً. إذا تفحّصنا التقننة في حدّ ذاتها، فإننا سنجد بأنّها تتطلّب تحلّيَ الناس بجملة من الصفات الأخلاقية/المعنوية (الانفتاح على الأساليب الجديدة، الاجتهاد، الدقّة، شيء من النزاهة العمومية، الموثوقية)؛ وفي مركزها تأتي قيم الابتكار والشجاعة الفكرية. تتطلّب التقنية في أصلها أيضاً ـ على الأقل بهدف استمرارها ودوامها ـ قدراً من التقدير للإمكانات البشرية المختلفة، خاصّة في مجالات المعرفة، وقدراً من الحسّ الإنساني الرحيم، ومن احترام كرامة الفرد وحريّته الشخصية اللتين لا يجوز انتهاكهما؛ بل وتتطلّب وعياً اجتماعيّاً مساواتياً. ولكنّ هذه الصفات على أحسن تقدير لا تغطّي جميع الصفات التي رآها البشر يوماً عظيمةً وذات أهميّة كبرى؛ قد يبدو من الممكن في بعض الأحيان الحفاظ، بل وتطوير، قدرٍ جيّد من الحياة التقانوية ما إن ينطلق العصر التقني بالحدّ الأدنى من الصفات والقيم الإنسانية العليا. لا تكمن الأهمية الأخلاقية للتحوّل الطفري الكبير في ما يطلبه من صفات أخلاقيّة، بل في الصفات التي يجعلها ممكنة: أي إنه بإزالة العوائق والقيود القديمة قد فتح الطريق لتحقّق جملة من الإمكانات الفردية في كافة مجالات الحياة، وليس في المجالات التي تمّ استغلالها من قِبل التخصصات التقنية المختلفة فقط. ولكنّ هذه الفرص قد تتحقّق وقد لا تتحقق. في الحقيقة، فإنّ من شأن التخصصية التقنية وتصدّع التقاليد أن يهدّدا بإحباط تحقّقها.

فمن السهل أن نتخيّل النزعة التقانوية وهي تقودنا إلى سعي فارغ لتحقيق راحة عبثية كتلك التي يصوّرها ألدوس هكسلي في روايته «**عالم جديد شجاع**»، إذ يجد كلّ فرد نفسه عاجزاً لوحده عن تغيير الأنماط الاجتماعيّة المعقّدة والمتشعّبة، التي تجعله يركن إلى الإذعان العاجز للتماثل، إلى جوار أربعة ملايين آخرين من البشر يشاهدون نفس برامج التلفاز حول عالم لا تتمايز ملامحه في ظلّ الكفاءة التقنية المتطوّرة.

قد يحلو لنا أن نفترض أنّ النتيجة مرهونة بنوعية الرؤية الأخلاقية المتاحة للبشر وجودتها. لقد أشار كثيرون إلى أنّ المشاكل الشائعة من الجُنَح الجنائية التي يرتكبها القُصَّر وأشكال تمرّد المراهقين بالعموم، وهي مشاكل ترهق البلاد الغربية الرأسمالية والشيوعية على السواء، يُمكن أن تُحلّ بإحدى طريقتين: قد يكون الحلّ على طريقة «**عالم جديد شجاع**»، عبر فرَق من المعلّمين والخبراء والأخصائيين الاجتماعيين والأطباء النفسانيين ومخططي المدن الذين يعمدون إلى تعليم المعنيين كيف ينبغي على كلّ شاب أو مراهق أن يتماهى مع النظام القائم، وأن يتعلّم كيف يجد لذّته الكبرى في التماثل معه؛ وقد يكون الحلّ عبر تقديم رؤية ملهمة لعدد كافٍ من الشبان ليعيشوا حياتهم في سبيل هدف عظيم، فيتمكّن هؤلاء الشبّان من إرساء مزاج مبدع جديد بين أقرانهم. ولكنّ عظمة الرؤية أمرٌ إشكالي، فبنية المجتمع التقانوي تركّز على التماهي مع الجسد الاجتماعي القومي وتشجّع وجهة نظر محصورة بالتدريب التقني على حساب كلٍّ من رحابة الولاء والنظرة غير النفعيّة أو ما فوق العقلانية، والتي كانت يوماً ما، مثل الدين، عنصراً تكوينياً في التراثات ما قبل الحديثة. غير أنّ الأمم وحداتٌ ناقصة، لا يُمكن أن تكفي حدودُها المحصورة للآفاق المطلوبة لرؤيةٍ شابّة في عصر وصل الإنسان فيه إلى القمر؛ بالطبع، تبدو التراثات ما قبل الحديثة المختلفة، والتراث الإسلاماتي، ضيقة الأفق أيضاً. ينبغي لأيّ رؤية عظيمة اليوم أن تكون رؤية عالمية. إضافة إلى ذلك، من غير الواضح كيف يُمكن لعظمة الرؤية ـ بخلاف العملاتية النفعيّة ـ أن تتجذّر ضمن النمط الدائم التغيّر للخبرة التقنية، والذي يصوغ الحداثة التقنية في ذاتها: يقترح شعراؤنا أنّ الحياة على هذا المستوى ستظلّ سخيفة خالية من المعنى. على الرؤية أن تتعالى على الأهداف التقانوية المحضة. إنّ أعمق مشاكل العالم

الحديث هي الحاجة إلى إيجاد رؤية أصيلة ومتحدّية في آنٍ معاً.

ولكن، بينما يحوز الغربيون المحدثون من الرغد النسبيّ ومن الرفاه الفكريّ والروحيّ ما يُمكنهم من الأمل بمواجهة هذه المشكلة، فإنّ الحال في الحاضرة الإسلامية لا توفّر ما يلزم لذلك. ثمّ إنّ التراث الإسلاماتي (إن كان له أن يكون مصدراً مفيداً لهذه الغاية) قد وضع تحت عين الشكّ أكثر من التراث الغربي. إنّ الحاجة لحلّ المشكلات المباشرة والعاجلة طاغية على نحوٍ يُبعد الكثير من المفكرين الواقعيين ـ لئلا ينفصلوا عن واقعهم ـ عن تكبّد العناء بالتفكير في الأسئلة الأخلاقية الكبرى حول الغايات البعيدة والرؤى القصوى والنهائية. قد يتعلّق هؤلاء الناس بالإسلام تعلّقاً قوياً بوصفه ركنهم الروحيّ، ولكنّهم لا يعملون بمقتضى ما يُمكن للإسلام أن يعنيه لهم إلا على نحوٍ سطحي؛ وبذلك يغدو الإسلام شعارَ ولاء، أو واجهة تنطبع عليها القيم الحديثة، من دون أن يُناط به إنارة الطريق للحلول الجديدة الأصيلة.

تواجه جميع الشعوب مشكلات الحداثة التقانوية الكبرى؛ ولكنّ هذه المشكلات تتخذ وضعية شائكة في الجانب الأقل استثماراً من فجوة التطوّر، وتصبح شائكةً أكثر فأكثر في ميدان العادات والأعراف والقيم (وهو الميدان الذي يتخذ التراث الإسلاماتي فيه موقعاً أساسياً). تتداخل المشكلات المباشرة للاختلال الثقافي مع المشكلات الأكثر تجريداً حول الولاء النهائي والرؤية الكبرى. في قلب فجوة التطوّر يكمن التناقض في علاقة المجتمع بتقاليده الثقافية. لا شكّ بأنّ الحداثة قد أحدثت قطيعة مع جميع التقاليد الثقافية للماضي ما قبل الحديث، ولكنّ هذه القطيعة كانت أقلّ حدّة في الغرب الحديث كما رأينا: يُمكن القول بأنّ الغرب الحديث تقليدي من جهة أنّ جميع الجوانب المهمة للمجتمع الحداثي قد نمت من تقاليد تحوز شيئاً من الاستمراريّة مع الماضي. في المقابل، وبشيء من العمومية، فإنّ البلاد غير الغربية، وخاصة بلاد المسلمين ـ على مستوى الفعل التاريخي، أي في ميدان الحياة التقانوية التي يتمّ داخلها اتخاذ القرارات الكبرى ـ غير تقليدية: فليس للجديد أو الحداثي جذور سابقة فيها: إنّه حديث وفقط. وبالتالي، فإنّ القطيعة مع التقليد فيها أكثر قسوة وحدّة وإن كانت هذه القطيعة قائمة في الغرب الحديث أيضاً. بشيء من الالتفاف على الاستعمالات السائدة، يُمكن

القول بأنّ جوهر مشكلات العالم الحديث هي أنّ الغرب الحديث التقليدي، الذي استفاد من الآثار الملطَّفة للاستمرارية مع ماضيه، يقف في تعارض مؤلم مع بقية العالم، غير التقليدي في المسائل الأكثر أهميّة، والحديث حداثة صارخة لا يلطِّفها شيء.

تبعاً لذلك، تبدو الفوارق في المشكلات الحديثة بين الغرب الحديث وبقية العالم أكبر أحياناً من التشابهات. فإذا كان الغرب مع تقدّم الحداثة قد بنى حاضره على أساس المزايا الاجتماعيّة والاقتصادية القائمة على مزايا أسبق، فإنّ على شعوب المسلمين بوجه خاص أن تبني حاضرها على أساس مساوئ وصعوبات قائمة على مساوئ وصعوبات أسبق. يُمكن للغربيين المحدثين على أساس التجربة الغربية الحديثة أن ينظروا إلى جميع المشكلات الحديثة بوصفها صعوبات ثانوية يُمكن حلّها مع الوقت، أو ربما بوصفها تحدّيات منعشة. وقد تبدو عيوب الأنماط الاجتماعية الغربية الحديثة الحاليّة في أعينهم كُلَفاً ضرورية للتقدّم، وهي كُلف جديرة بأن تُدفع؛ بل إنّ بعض الغربيين من ذوي التصوّرات الصارمة يؤكّدون أنّه سيكون من قبيل الحماقة أن يحاول أيّ شعب تجنّب الصعوبات التي تجلبها الهيمنة الغربية الحديثة، إذ إنّ هذه الصعوبات لا تنفصل عن الحداثة. وهكذا يميل بعض الاقتصاديين الغربيين، المخلصين لآليات السوق وقيمه المتسيّدة، لنصح البلاد المتدنّية الاستثمار بأن تعاني بصبر وأن تأمل أنها في النهاية ستحصل على الرفاه الغربي الحديث من خلال طريق مشابه في طبيعته للطريق الذي سلكه الغرب الحديث: أي إنّ عليها عملياً أن تقبل بالتبعية التكميلية لسوق الكتلة الغربية الرأسمالي إلى أجل غير مسمى. ولكنّ الشعوب الأخرى تُدرك مع ذلك أنّ حالها مختلفة عن حال الغرب الحديث (وإن لم يمتلك مفكروها القدرة العلمية التقنية اللازمة لإثبات ذلك). وكثيراً ما يحاول مفكروها أن يتعلّقوا بأيّ قشّة نظريّة، من النظريات التي يطرحها الغربيون المحدثون، ليفسّروا ما يمرّون به من صعوبات وليبرروا جهودهم المستميتة لتجاوزها؛ ذلك أنّهم يأملون أنّهم سيكونون قادرين، متى ما حققوا استقلالهم، على الوصول إلى مستوى الازدهار الغربي من دون أن يعانوا من الآثار السلبية المرتبطة بالأنماط الغربية الحديثة. ومهما كانت كفاءتهم النظرية قاصرةً، فإنّهم محقّون بالبحث عن نمط بديل عن النمط الذي قدّمه الغرب.

على مستوى أكثر أساسية، فإنّ هذا التفكير المتطرّف ليس محض تفكير ساذج، ولكنّه بالأساس تفكير غير واقعي، مثلما أنّ تفكير أصحاب النظرة الميكانيكية بالسوق الغربي الحديث غير واقعيّ. فكثيراً ما يتجاهل هذا النوع من التفكير إلى أيّ مدى باتت البلاد العالية الاستثمار والبلاد المتدنّية الاستثمار جزأين لا يتجزآن من المركب التاريخي نفسه، بل وأنهما تشتركان جوهرياً في المشكلات الحديثة نفسها وإن اختلفت صورها. ففي النهاية، لا يقتصر الأمر على أنّ المشكلات عندهما متشابهة، بل إنّ حلّها في مكان ما قد لا يتأتّى من دون حلّها في الأمكنة الأخرى. وبالتالي، لا يُمكن القول بأنّ المشكلات الخاصة التي تواجهِ الحاضرة الإسلامية هي مشكلات تخصّ المسلمين دون غيرهم. إنّ واحدة من المشكلات الحداثية الكبرى التي يشارك فيها الجميع هي فجوة التطوّر نفسها. إنّ مجرّد وجود فجوة التطوّر هو ما يضع البلاد الواقعة على الطرف الأضعف منها تحت هذا القدر من التوتّر والإجهاد، سواء أكانوا محكومين مباشرة من الغرب الحديث أم لا. ولكنّ فجوة التطوّر تمثّل مشكلة كبرى للبلاد الغربية الحديثة أيضاً (وتميل إلى أن تكون الحقيقة الكبرى الأوحد في الحياة السياسية في عدد من الدول الكبرى). فقبل أن تنال الجزائر استقلالها، كانت الفجوة مشكلةً داخلية لفرنسا، وأطاحت بعدد من الحكومات التي لم تستطع التعامل معها. في الأمكنة الأخرى أيضاً، خاصة في الولايات المتحدة، بات للالتزامات العسكرية والسياسية الخارجية عامّة (وهي مسألة مقترنة بفجوة التطور اقتراناً وثيقاً) آثار حاسمة، ليس فقط في تشكيل الموازنة المالية، بل على نحوٍ أدقّ وأخفى في الحياة النفسية للأمّة، بدءاً من مؤسسات التجنيد العسكري وليس انتهاءً بالنزعة الشعبية المعادية للشيوعيّة وما تكتسيه من طابع أسطوري. لقد طرح التحوّل الطفري الكبير جملة من المشكلات على العالم بأكمله، وقد لا يتأتّى حلّها إلا على هذا النطاق أيضاً، وإن كان على كلّ شعب أن يواجه منفرداً هذه المشكلات بأفضل ما يستطيعه ضمن المعطيات والظروف التي يعيش فيها.

يُمكننا أن نتخيل في النهاية بأن يتقارب طرفا فجوة التطوّر، ليس من خلال ما اقتُرحَ قديماً من تزايد التصنيع في البلاد التي تعاني اليوم من معدّلات استثمار منخفضة، وإنّما عبر عمليّة أكثر شمولاً، بدأت من الآن

بإعادة صياغة الاقتصاد التقانوي في كلّ مكان. يستشرف بعض الباحثين أنّ الأتمتة واستعمال الحواسيب، إضافة إلى استغلال الطاقة الشمسية والنووية، واستعمال مركّبات «البلاستيك» الكيميائية للأغراض الصناعية، يُمكن أن تجعل التصنيع في المناطق الجديدة رخيصاً في المستقبل القريب، بحيث يتأتّى الوصول إلى مستوى جيّد من الازدهار التقانوي على نحوٍ فجائيّ، بمجرّد أن يتمّ بناء نظام تعليمي جيّد. يُمكننا الذهاب إلى ما هو أبعد من ذلك: فمع تقلّص ساعات العمل المطلوبة في المصانع المؤتمتة، يُمكن أن يتقلّص عددُ من يتوجب عليهم أن يركزوا انتباههم على تلك العمليّات إلى جزء محدود من السكان؛ ومثلما باتت الزراعة إحدى النشاطات الاقتصادية، من بين نشاطات أخرى (بحيث يُمكن للمرء أن يتحدّث عن «تنويع» الاقتصاد الأساسي، حتى في المناطق التي تؤدي فيها الزراعة دوراً ضئيلاً)، قد يصبح التصنيع أيضاً على هذه الحال. وبقدر ما تستمرّ النشاطات التي تدخل في عملية التبادل الاقتصادي في تشكيل المجتمع ككل، بقدر ما قد نجد بأنّ الحاجة إلى النشاط الاقتصادي ستغدو موزّعة، بحيث لن تعود الصناعة ولا الزراعة في البلدان التي تمتلك اقتصاداً أساسياً قويّاً، مسألة أكثر أهميّة من السياحة أو التعليم (الذي يتطاول أكثر فأكثر حتى يعمّ مراحل حياة الإنسان كلّها)، أو من الاستمتاع بالفنون والرياضات، أو حتى الدين. وعلى الرغم من أنّ التقننة بالمعنى العام ستظلّ أمراً أساسياً في كلّ مكان، إلا أنّ التصنيع في حدّ ذاته قد يصبح مسألة عابرة في بعض البلدان. ومع أنّ يوماً كهذا يبدو بعيداً في البلاد ذات معدلات الاستثمار المنخفضة، إلا أنّ المصالح الاجتماعيّة التي تتجه إلى هذه الحالة النهائيّة تظهر أوّل ما تظهر في القطاعات الأكثر نشاطاً حتى من سكان تلك الشعوب. بالتأكيد، يجب أن تثبت الرؤية الإنسانية المناسبة أنّها صالحة لمثل هذا المستقبل في كلّ مكان.

التراثات في الحداثة

كان محمد إقبال يأمل إلى حدٍّ ما بأنّ بإمكان المسلمين أن ينتظروا تدمير الغرب الحديث لنفسه، ثمّ يتبوؤوا موقعه في قيادة العالم، وبذلك يحققون المهمّة التي أوكلها القرآن إليهم. ولكنّ هذا التصوّر قد خسر كلّ

مصداقيّته منذ عام ١٩٤٥. فإذا دمّر الغرب نفسه بالفعل، ماديّاً أو معنوياً، فإنّه لن يهلك وحده على الأرجح. ولكن، في المقابل، يبدو من غير المعقول أيضاً أن نأمل بإمكانية تجاهل البشر لأسلافهم ما قبل الحديثين - وهو ما يُشكّل الفارق بين الغرب والحاضرة الإسلامية - خاصّة في التخطيط لمسارهم المستقبلي. فعلى أقل تقدير، يُشكّل الاختلاف بين التراثات الغربية والتراثات غير الغربية عنصراً من عناصر التباين بين الأشكال التي اتخذتها مشكلات العالم على طرفي فجوة التطوّر. ولكن، بقدر ما يصحّ قولنا بأنّ جودة الرؤية الإنسانية أمر مفصليّ لكيفيّة حلّ المشاكل العالمية كافّة، يصحّ أيضاً أن نقول بأنّ للتراثات قيمة كبرى في هذا الصدد. ولكن، أي دور ذاك المُتوخّى منها أن تؤدّيه؟

على المستوى السطحي، يبدو التقليد الثقافي من منظور حداثيّ كتلةً من الأنماط الموروثة من الماضي، المنبتّة الصلة عن الحسابات العقلانية، اللهم إلا إذا تصادف أنّ أحدها يتضمّن بعض الإجراءات المفيدة وظيفياً. وحتى في هذه الحالة، سيُقال بأنّها قد وقفت حائلاً دون تبني إجراءات أفضل. ربما ينبغي التقليل من أهميّة هذه التقاليد ووضعها في المتاحف كتحفٍ تغري أعين السيّاح، أو التعامل معها كمصدر انتقائي لـ «الإلهام» يستفيد منه المصمّمون المحترفون. في البلدان [الشيوعيّة] التي كان مذهبها الرسمي يرى بأنّ جميع مُنتجات الثقافة ما قبل الحديثة ذات حمولة طبقيّة، كان هذا الخيار هو السياسة الرسمية المتّبعة تقريباً. ولكن، في كلّ مكان آخر أيضاً، كان يُنظر إلى القيم الحاضرة في المجتمع المتقنن - والتي تتغيّر من جيل إلى جيل - على أنّها مكتفية بنفسها في كلّ جيل. حتى في الجامعات أو متاحف الفنّ، تنحصر أهميّة إنجازات الماضي البعيد في قيمتها الأثرية، إلا إذا كان لها يد في بعث النزعات الجماعية الدينية أو القومية الخبيثة. إذا كان هذا التقييم صحيحاً فإنّ أملنا الكبير بأن تساعدنا التراثات في تقديم رؤية إنسانيّة لا يغيّر من حقيقة أنّ هذا الأمل عبثيّ.

ولكن، حين ندرك بأنّ التقليد الثقافي في الحقيقة ليس جملة من أنماط السلوك، بل هو بالأساس حوار حيّ يقوم على مرجعية مشتركة من الأحداث الخلّاقة، فإنّ التقييم السابق يصبح محلّ شك. لا يُمكننا قطعاً أن نفلت من مبدأ التقليد أو ننحيه جانباً: تحدث جميع الأفعال الثقافيّة ضمن إطار من

التقليد، بما في ذلك أحداث الثورات الكبرى التي قامت ضدّ بعض الأحداث الخلاقة في الماضي. كما رأينا مراراً، فإنّ التقليد ليس خصماً للتقدّم، بل هو وسيلته ورافعته، وإحدى مشكلات المسلمين هي أنّ روابطهم بالتقاليد ذات الصلة، على مستوى الفعل التاريخي، ضعيفة. لا ينهض الأفراد الاستثنائيون لصياغة إمكانات خلاقة جديدة في الفراغات المتاحة أمام الفعل التاريخي ـ عندما لا تعود الأساليب المكرّسة وافية ويكون للرؤى الجديدة فرصتها ـ إلا انطلاقاً من الآمال والأحلام التي يحملها التقليد. وعلى أقل تقدير، ستؤدّي بعض أنواع التقليد دوراً أخلاقياً (حتى لو كانت تقاليدَ حديثةَ النشأة، مَتجذّرة في الأزمنة الحديثة، مثل الماركسية).

مع ذلك، فإنّ التقاليد التي صاغت التراثات العظيمة ما قبل الحديثة هي التي لا تزال، على المستوى الأعمق، توفّر الموارد الأوسع للرؤى الجديدة عند الأشخاص الحداثيين الأوسع فكراً. في الواقع، لا يُمكن استبعاد فكرة أنّ الثقافة التقانوية، بنزعتها التخصّصية التذريرية، قد تكون عاجزة بطبيعتها عن تقديم رؤية متكاملة عما يجب أن تعنيه الحياة، مقارنة بالرؤى التي قدّمتها التقاليد الأقدم. نعم، إننا بحاجة إلى التجريب في الفن والعلوم والفلسفة والأخلاق والتعليم والقانون والدين؛ ولكنّنا، وبحكم طبيعتنا البشرية، التي (كما يقولون) تحتاج إلى الوضوح في خضمّ اتخاذ القرارات العملية التي لا يُمكن العودة عنها، نحتاج أيضاً فيما يبدو إلى نوع من الالتزام التاريخي في جميع هذه المجالات: الالتزام بتقليد معيّن وبأعرافه، الأمر الذي يسمح لنا باستكشاف أعمق لمضامينه ومكنوناته؛ وليست بُغية هذه الالتزامات هي التعميمات القابلة للاكتشاف من جديد في كلّ جيل، بل هي اشتباكنا وارتباطنا السِّيَري biographical الذي لا بديل عنه، والذي نشعر معه بأننا بالضرورة أعضاء في مجموعة مخصوصة تمتدّ إلى ما وراء حدود حياتنا الشخصية. لا يُمكن اختزال الوضع التقليدي والتاريخي من المشاركة الإنسانية إلى بعض أشكال الانتظام النفسي أو الاجتماعي، التي يُمكن وفقها استبدال التزامٍ ما بآخر بحسب ما يشاء المرء. ولكنّ النزعة التقانويّة لم تكن متجانسة مع هذه الالتزامات غير القابلة للاختزال. من الممكن إذاً، إذا كان لرؤيتنا الأخلاقية أن تتعالى في الواقع عن الأهداف التقانوية ألّا نستطيع الاستغناء عن التحديات التي لا تزال رؤى التقاليد القديمة تطرحها. على أيّة

حال، ففي الوضعية العملية المباشرة التي نعيشها، وربّما إلى أجل غير معلوم بعدها، ستظلّ نوعية حيواتنا (على الأقل خارج التقاليد الماركسية) مرهونة فيما يبدو بجودة تراثاتنا التقليدية ما قبل الحديثة (وذلك لا يعني جودة ما كانت عليه في الماضي، بل جودة الحوار الثقافي الحالي الذي يعبّر عنها في زماننا).

ينطبق ذلك بوجه خاص على شعورنا الأقصى بتوجّهنا في النظام الكوني، وهو المجال الذي يمكن أن تكون للرؤى المبدعة فيه آثار عميقة وبعيدة المدى: وهذا هو المجال التقليدي للدين. لا يحتاج الفرد بالضرورة إلى صياغة توجهه الروحيّ من خلال تقليد ديني صريح؛ ولكنّه غالباً ما كان يُصاغ بهذه الطريقة، سواء مباشرةً أو من خلال وسائط مثل التقليد الكتابي القومي، الذي يمكن من خلاله المشاركة في الحوار الديني، حتى للملحدين الجازمين من دون أن يدروا. إنّ الجوهر الروحي للتقليد الديني يُمكن أن يكون حاسم الأثر في تشكيل التوقّعات والمُثل، تحديداً عندما تصبح الأهداف الكبرى للقرارات الاجتماعية محلّ شكّ واستفهام، وعندما لا تكون الإجابات التقنية الدقيقة، القائمة على خبرة المتخصّصين، كافيةً. أما ما إذا كان الدين سيستمر بأداء هذا الدور، فإنّ هذه مسألة لا يُمكن التكهّن بها؛ ولكنّ هذا الدور هو ما من شأنه أن يمنح أيّ تقليد دينيّ معنى تاريخياً مهمّاً في الأزمنة الحديثة إن كان ليكون له دورٌ.

مثلما هي الحال في الأنواع الأخرى من التقاليد، فإنّ ما يهمّ ليس هو اللحظات الماضية من التقليد، بل التفاعل الحاضر بين ورثته. وكما هي الحال في الأنواع الأخرى من التقاليد، لم تعد التقاليد الدينية مستقلّة بذاتها كما كانت في الأزمنة الزراعوية؛ فقد بات التقليد الديني على نحو متزايد مثل غيره من جوانب الثقافة - الأدبية، الفنية، العلمية، الفلسفية - يشكّل بيئة مخصوصةً ضمن شبكة عالمية من الثقافة الدينية، التي لم تعد الحدود فيها بين الولاءات الدينية قاطعةً، فبات بإمكان الأفكار الدينية أن تتطوّر في إحدى هذه البيئات ثمّ تجد طريقها إلى الحوار الجاري في بيئة أخرى.

في الغرب الحديث، على الرغم من الطابع الحصري للتقاليد المسيحية

واليهودية، بوصفها تقاليد توحيدية نبوية، بات الأشخاص العاديون على نحوٍ متزايد، في تصوّراتهم الدينية على الأقل، ورثةً لجميع التقاليد الدينية الكبرى. شهد القرن التاسع عشر موجة هائلة من التأثير السنسكريتي، على المستوى العلمي والبحثي في الغرب الحديث. ومؤخّراً، بدأت بعض التقاليد الأخرى تبرز بوضوح: لم يعد من الغريب أن يلجأ الكتّاب إلى مصطلحات صينية مثل التاو أو الين واليانج ليعبّروا عن أفكارهم، حتى لو لم يكن فهمهم للمفهوم الأصلي لهذه المصطلحات وافياً. لعلّ ما هو أهمّ من حضور التصوّرات الدينية الأجنبيّة في مستوى الأدبيات الرسمية هو حضورها على مستوى الفرق الطائفية: تكاثرت في مدن الغرب الحديث الكبرى الأجسامُ الدينية التي قامت بدرجة أو بأخرى على مفاهيم دينية مستقاة من مجتمعات أخرى، خاصة من الهند. بدورها، تكشف السهولة التي تحصل بها هذه الأجسام على أتباع لها عن مستوى ثالث، بدأت تسود فيه التصورات الدينية الأجنبية: في التوقّعات الشعبية حول ما يعنيه الدين، بين الجمهور الواسع غير الملتزم التزاماً جدّياً بالمذاهب المسيحية أو اليهودية. أضرب مثالاً على ذلك: لو أنّ امرأةً، في أواخر منتصف القرن التاسع عشر، بدت خارجة عن سيطرة وعيها، وشرعت بالتلفّظ بعبارات غريبة يصلح أن يُظنّ بأنّها عبارات أحد أسلافها، فإنّ الجدل سيكون حول ما إذا كان ذلك دليلاً على المفهوم الغربي القديم عن تلبّس الأرواح، أي الأشباح. ولكن، في منتصف القرن العشرين، أدّت ظاهرة مشابهة إلى إثارة جدل واسع في الصحف الأمريكية، ولكنّه لم يدرْ هذه المرّة حول تلبّس الأرواح، وإنّما حول مفهوم (كان غريباً سابقاً عن الغرب) تناسخ الأرواح؛ لقد أصبحت فكرة تناسخ الأرواح قضية دينية أكثر حياة وحضوراً من تلبّس الأرواح.

لم تقطع هذه العملية أشواطاً بعيدةً في الشعوب ذات التراثات غير الغربية بعد؛ ولكنّ ثمّة مؤشرات عديدة بأنّ إرهاصاتها قد ظهرت بين المسلمين. لقد تمّت البرهنة على أنّ استعمال المسلمين اليوم لكلمة «إسلام» قد بات متأثّراً تأثّراً عميقاً بالطريقة التي درس بها الغرباء دينهم من الخارج واستعملوا بها هذه الكلمة ـ خاصة الغربيين المحدثين ـ فلم تعد كلمة إسلام تشير إلى فعل التسليم لله، ولا إلى نظام ديني مثالي، بل إلى المجتمع

الإسلاماتي التاريخي المشهود[١]. أي إنّ مجرّد حقيقة مواجهة المسلمين لتقليد ديني بديل قد جعل المسلمين يعرّفون أنفسهم، ويعرّفون دينهم، بمصطلحات خارجية يُمكن للآخرين الغرباء أن يُدركوها. ولكنّ الأمر لا يقتصر على الطريقة التي بدؤوا يتصوّرون بها إيمانهم ودينهم، بل إنّ فحوى توقّعاتهم قد تأثّرت بالعالم الخارجي. تمتلئ كتابات الكتّاب المسلمين الكبار بتأمّلات في المفاهيم المسيحية، ليس أقلّها حين يكونون في معرض المجادلة ضدّ المسيحية، وكذا نجد عندهم إحالات سنسكريتية أيضاً. يسهل أن يجد المرء اليوم صوفياً حديثاً فهم الكتابات الصوفية الغربية وتبحّر فيها وصولاً إلى الموضوعات الصغرى. وحتى على مستوى التوقّعات الشعبية المسبقة، على الأقل ضمن شريحة السكان المتزايدة التي لا تلتزم التزاماً صارماً بالاعتقاد الإسلامي، يُمكن أن يجد المرء إحالات على مفاهيم أجنبية. نشرت صحيفة مصرية واسعة المقروئية، من دون أن تقصد الاستهزاء بالدين، رسوماً كرتونيةً لشخصيات من الحياة الآخرة تعيش في السماء فوق السحاب وعلى رؤوسها الهالات النورانية المدوّرة (وهذا تصوّر مستمدّ من المَخيال المسيحي عن الحياة الآخرة وليس من تصوّرات المسلمين، ولكنّ المُراد من نشر الرسم كان حتماً التواصل مع المسلمين أيضاً). دائماً ما كانت التصوّرات من مختلف الأصول والمنابت تمتزج وتختلط بين المسلمين؛ ولكننا الآن نشهد اتصالاً أكثر وعياً بالتقاليد الأخرى، مقارنة بما كانت عليه الحال في أيّ زمن من الأزمنة التي خلت منذ حياة محمد.

مع فقدان التقاليد الدينية لاستقلالها الأكيد، بات من اللازم إعادة تقييم معاني أشياء مثل الشريعة والأمّة. فلن تعود تفسيرات المجتمع والقانون كافية للتجربة الفعلية على مستوى التبصرات الروحية الأساسية، إلى أن تتحلّى بالإبداعيّة التي تخوّلها مواجهة حضور التقاليد الروحية المتعارضة،

---

(١) Wilfred C. Smith, "The Historical Development in Islam of the Concept of Islam as an Historical Development," in: School of Oriental and African Studies, *Historical Writings on the Peoples of Asia* (London; New York, Oxford University Press, 1958).

وفيه يُظهر كيف ظهر هذا الاستعمال البرّاني [أي الذي يستعمل كلمة إسلام للدلالة على المجتمع الإسلاماتي التاريخي] إما في أعمال غير المسلمين وإمّا في أعمال المسلمين الذي تكفّلوا بالردّ على انتقادات غير المسلمين. قد يكون من المفيد متابعة هذه الدراسات لمصطلحات مثل الإسلام والإيمان بدراسات حول استعمالات المصطلحات الأقدم بخصوص الواقع التاريخي، مثل مصطلح «الأمة».

والمتساوية في المكانة، في المجتمع العالمي الواسع. لا بدّ أن يحدث ذلك على مستويين اثنين: على المجتمع أن يتجاوز طابعه الحصريّ من دون أن يضحّي بنظامه التكويني، وعلى التراث الذي يحمله أن يشارك في النقاش مع الثقافة المعاصرة المشتركة بين جميع المجتمعات، ولكن من دون أن يخسر تكامله الذاتي.

لا بدّ من إعادة صياغة قاعدة ولاء المجتمع، بعد أن صرنا نعيش في مجتمعات تشكّل المجموعة الدينية فيها واحدةً من بين مجموعات كُثر أخرى، وبعد أن لم تعد هي ما يشكّل أساس الثقافة المشتركة للمجتمع. ثمّة عدد خيارات ممكنة على الأرجح، وسأشير إلى واحدة منها: في مثل هذا العالم الذي نعيش فيه، يُمكن للمجموعات الدينية أن تؤدي دوراً مهمّاً، بأن تتوسّط المجموعة بين الفرد وسكان الكوكب الأربعة مليارات من البشر، الذين يستطيع جلّهم أن يشاهدوا البرامج التلفازية نفسها وأن يشتروا المنتجات نفسها. في مثل هذا العالم المزدحم، سيبدو أيّ صوت منفردٍ عديمَ المعنى. في أفضل الأحوال، لا يُمكن لأعضاء المجتمع وأجهزته المختلفة، سواء أكانت محكومةً بالصوت الانتخابي أم باختيارات السوق، أن تتوقّع أن تعكس ما هو أكثر من القاسم المشترك الأصغر الخالي من التمايزات. ولكنّ مصير الفرد بات أكثر اعتماداً على مسار المجتمع الأكبر. في مجتمع التخصصية التقانوية، بات من المتوقّع أن تؤثّر اهتمامات الفرد ومصالحه في مسار المجتمع ككل من خلال تخصّصه الوظيفي؛ فمن خلال اتحاده العمّالي أو من خلال شركته أو روابطه المهنية، يُمكن له أن يقوم بحركةٍ ما ذات صلة بمصالح هذا التخصص أو بجدارته. ولكنّ هذه القنوات لا تُمكّنه من مشاركته همومه وأفكاره الكبرى التي تتعلّق بالقرارات التاريخية. إنّ من شأن مجموعة وسيطة، يشتركُ أعضاؤها من البشر في جملة من التوقّعات الأساسية، أن تكون قناةً أكمل للتعبير الشخصي المتكامل، إذا ما حملت رؤية إبداعية مشتركة: الحزب، الطائفة الدينية، بل وحتى أمّة صغيرة بتراث مشترك قويّ. يُمكن لهذه المجموعة أن تكون صغيرة بما يكفي بحيث يُمكن لكلّ فرد فيها، إذا ما كان يحوز رؤية مقنعة، أن يؤدّي دوراً في صياغة مواقفها وسياساتها؛ ويُمكن أن تمتدّ آثارها إلى المجتمع الأوسع، الذي يساهم بدوره في صياغة مسار البشرية ككل (أفكر مثلاً بتجربة المجتمع

الكويكري الصغير، الذي أفرزت معسكرات عمله، وبيوته التعاونية، وبرامجه التعليمية، نتائج تاريخية مهمة، وإن كانت متواضعة). ربما تكون المجموعات الإسلامية الآن أمام نداء لا محيد عنه للاضطلاع بمثل هذا الدور.

ولكن، لكي تتمكّن هذه المجموعات الوسيطة من أداء دور خلاق وأصيل في العالم التقانوي، عليها أن تكون قادرةً على التفاعل مع من لا يقبلون بأساس منهجها، وتبادل التأثير معهم. يُعيدنا هذا من جديد إلى التوتّر القائم بين النزعتين الكونية والجماعوية. إنّ على كلّ مجتمع تشكّل في ظلّ تقليد مشترك (وبالتالي على كلّ مجتمع فاعل من أيّ نوع كان) أن يواجه هذا التوتّر بدرجة من الدرجات؛ ذلك أنّ انفتاح الحوار الذي يُبقي التقليد حياً، لا ينفصل عن الالتزام بنقاط الانطلاق المركزية التي تكفل وجود التقليد أصلاً. لقد صبغ هذا التوتّر جميع المجتمعات التوحيدية، وقد مثّل سابقاً مشكلة كبرى للضمير المسلم، ربما منذ البداية، عندما رأى محمد أنّ ما يحتاجه الناس هو التخلّصُ من الولاءات العصبية لهذا المجتمع أو لتلك الجماعة والتوجّه إلى إله إبراهيم، الذي يعلو فوق كافة المجتمعات (ولكنّه وجد في الوقت نفسه أنّ من استجابوا لدعوته كانوا بحاجة هم أيضاً إلى ولاء مجتمع قويّ يوفّر لهم التوجيه والانضباط إذا ما أُريد لحياتهم الأخلاقية والمعنوية أن تثمر). في التوتّر القائم على مرّ العصور بين الاستجابة الكونية للصوفيّة والانضباط القائم على الولاء لأهل الشريعة، وجد المسلمون، في الأزمات التي عايشتها الهند أيام أكبر وأيام إقبال، أنّهم لا يستطيعون أن يتجاهلوا ـ من دون عواقب ـ الانضباطَ المسؤول المتجسّد تاريخياً في قانون الشريعة، بما يتضمّنه من مطالب بالتماثل الجماعي وحصرية الولاء.

في الماضي، غالباً ما لجأ المسلمون الذين اعترفوا بهذه المسؤولية وظلّوا مع ذلك يستجيبون إلى الحاجة الإنسانيّة لنظرة أكثر كونية، إلى صياغة استجابتهم الواسعة في قالب باطنيّ، تاركين النزعة الجماعوية الظاهريّة على حالها من دون تغيير (إنما محرومة من كثير من قوّتها). ولكننا لاحظنا أنّ معظم المسلمين خلال القرن التاسع عشر قد بدؤوا يرفضون المقاربات الباطنية التقليدية لهذه المشكلة، معتقدين بأنّه لا يُمكن الدفاع عن تراث

المسلمين بفعالية من دون انضباط عام أكثر صرامة مما تحتمل النزعة الباطنية؛ هذا فضلاً عن أنّ النزعة الباطنية غير متجانسة مع مزاج العالم التقانوي، الذي تخضع فيه كلّ فكرة وكلّ وجهة نظر للتباحث العمومي المتكرّر من دون احترام لسلطتها المرجعية. لا بدّ من إيجاد طريقة أكثر دينامية لحلّ التوتّر بين النزعتين الكونية والجماعوية إذا ما أرادت المجتمعات الإسلامية ـ أو أيّ مجموعات وسيطة أخرى ـ أن تؤدي دوراً إبداعياً في العالم.

إنّ إعادة الصياغة المرجوة لقاعدة الانضباط الاجتماعي ستكون أكثر نجاحاً إذا ما تمّ في الوقت نفسه إشراك تراث المجموعة في التفاعل الحيّ مع التيارات الثقافية العالمية. إنّه لصحيح بين عموم البشر أنّ الشخص لا يُمكن أن يحترم نفسه بحقّ إلا إذا احترم الآخرين، وأنّ الشخص لا يُمكن أن يحترم الآخرين من دون التصالح بطريقة ما مع الأشياء الأثمن عندهم. تنطبق هذه الحكمة على الأفراد وعلى المجموعات سواء بسواء. وهي صحيحة بالأخص في المجتمع العالمي المشترك الذي أنتجته التقننة الحداثية، حيث باتت المشكلات الرئيسة المطروحة على أيّ شريحة من البشر مشتركةً بدرجة كبيرة بين جميع البشر، وبات من غير المرجّح أن يتمّ حلّها لأيّ شعب أو قوم بمعزل عن الآخرين. لم يعد بإمكاننا أن نتجاهل أتباع وجهات النظر المخالفة لنا بأن نتهمهم بالكذب أو الحمق. على كلٍّ منّا أن يتعلّم احترام تقليده عبر تعلّم احترام تقاليد الآخرين.

لقد بدأ العمل بالفعل على ما قد يكون مطلوباً: ثمّة حوار كبير بين التراثات. ليس ثمّة فائدة كبيرة مرجوة من محاولة استخلاص تجريدات عامة من التراثات ما قبل الحديثة المختلفة، ثمّ محاولة تعليم جميع البشر الحديثين كيفية مشاركتها؛ فمثل هذه التجريدات دائماً ما تكون فارغة المضمون، وهي لا تحتاج إلى دعم من أيّ تقليد على كلّ حال (وإذا ما تمّ القيام بذلك، فغالباً ما سنجد بأنّ جميع القيم المجرّدة الكبرى موجودة بالفعل، بشكل أو بآخر، داخل كلّ واحدٍ من التراثات الثقافية الكبرى). ولا يعتقد معظم من تناول هذه المشكلة أنّ هناك أملاً مُبشّراً بإمكانيّة التوفيق بين التراثات المختلفة أو القيام بعملية اختصار انتقائي لها لجعلها مجرّد مصادر لمنح المشروعية التقليدية لما نجترحه من ترسيمات فكرية جديدة. ولكن ما أقترحه

هو أنّ بإمكان كلّ تقليد أن يوسّع نطاق حواره من دون أن يتخلّى عن الحوارات الألصق به داخلياً، التي ابتدأت حركتها من نقاط انطلاقه الإبداعية الأولى، لكي يشمل بدرجة أقلّ قليلاً حواراً مع ممثّلي التقاليد الأخرى: تبادل في وجهات النظر واستجابات وردود متبادلة لما يُظنّ بها حتى الآن أنّها مواقف متعارضة، بل ومتنافية، مهما كانت محل احترام متبادل. لقد كانت مبادرة حسنة وواعدة أن دعت الكاثوليكية البابوية في مجمع الفاتيكان الثاني ممثّلين من التقاليد الأخرى ليشاهدوا الكاثوليك وهم يكابدون في حوارهم الداخلي، ثمّ وهم ينتبهون إلى النقاط التي تُثيرها تعليقاتهم. إذا كان هذا الحوار أصيلاً فإنّه سيكون أهلاً لأن يحافظ على حيوية التقاليد المختلفة الداخلية وأن يربطها بالتقاليد في السّياق الإنساني الأوسع في آنٍ معاً؛ ذلك أنّ الأسئلة المشتركة التي لا بدّ أن تُثار في الحوار بين المتحاورين هي نفس الأسئلة التي يجب أن تُثار صراحة داخل كلّ حوار إذا ما كان الحوار وفياً للوقائع والحقائق.

الإسلام في الحداثة

لقد رأينا أن من شأن إيجاد رؤية أخلاقية تعوّض عن تضعضع الولاءات الضيقة أن تكون مفتاحاً لحلّ مشكلات العالم الحداثيّ الكبرى الأخرى، التي يُمكن النظر إلى جميعها على أنّها جزئياً مسائل متعلّقة بالضمير: إنها مفتاحٌ لحلّ مشكلة تصدّع التقاليد الثقافية، إذ إنّ بإمكان رؤية جديدة أن تزوّدنا بالخطوط الإرشادية لنوعٍ جديد من الاستمرارية؛ وهي أيضاً مفتاحٌ لحلّ مشكلة الضغط على الموارد الطبيعية، التي تتطلّب نوعاً من التأكيد على المعايير الأخلاقية التي ستترتّب الأولويات العملية بمقتضاها؛ وهي كذلك مفتاح لحلّ مشكلة الحاجة إلى ثقافة جماهيرية من دون كبت الإبداع، إذ يُمكن للرؤية الوافية أن ترعى التدابير المؤقتة من دون أن تسمح لها بالتجمّد في معضلات دائمة؛ وهي ما يُمكن أن تخدم الحاجة إلى التخطيط الاجتماعي من دون أن تسمح له بأن يفضي إلى تعسّف في التحكم، إذ يُمكن للرؤية الأخلاقية هنا أن تتدخّل بفعالية إذا ما كانت تتسم بالشمول والانفتاح الكافيين. وقد رأينا كذلك أنّ الرؤية التي قدّمتها التراثات الدينية الكبرى ما قبل الحديثة، بما تحمله من تحدّيات التوجّه النهائي، هي ما

يُمكن أن يقدّم قاعدة لمثل هذه الرؤية في العصر التقانوي. لا يُمكننا الجزم بأنّ التراثات الدينية قادرة فعلاً على توفير مثل هذه الرؤية: إذ ربما تكون هذه التراثات خاضعة لعوائق كبرى بفعل عنصر التفكير الرغبوي، المتجذّر بعمق في مفاصل تاريخها. ولكنّها، إن أرادت أن تظلّ جديرة بكونها موضوعَ الإخلاص والمحبّة مستقبلاً، لا يُمكن ألا تفعل ذلك؛ فواجبها ونداؤها الأعمق هو تقديم هذه الرؤية الرفيعة العالية. وإن لم تفعل ذلك، فإنّها ستضمحل وتغدو غير فاعلة حتى كأساس للمجموعات الوسيطة، وستغدو الحوارات الأكثر إبداعية وسطها عبثيّة المآل.

لا يُمكننا أن نناقش هنا مدى جدارة الإسلام بأن يكون مصدراً لرؤية كهذه؛ ولكننا نستطيع أن نناقش الطرائق التي يُمكن من خلالها توفير رؤية كهذه، تكون قادرة على جذب البشر في الأزمنة الحديثة. لا تبدو حيويّة الدين الحالية كافية على المدى البعيد؛ ولذا فإنّ الدين مُلزم بأن يكون قادراً على تزويدنا بالرؤية المرجوة.

قد يكون صحيحاً أنّ الغرب الحديث يحوز على قدر أعلى من الترف المعنوي/الأخلاقي والفكري الذي يسمح له بالتجريب في إعادة صياغة المناهج المجتمعيّة إبداعياً أو إعادة تأويل تراثات المجموعات الاجتماعية. إنّ من المرجّح أن تأتي قيادة البشريّة لهذا التوجّه من الغرب الحديث، ولكنّ مهمة إيجاد الرؤية الأخلاقية لا يُمكن أن تُترك له وحده. على المسلمين أن يضطلعوا بحصّتهم من هذه المهمة؛ ففي تراثهم الكثير مما يجب أن يساعدهم على إيجاد صلة بينه وبين البشر الحداثيين.

لقد تشكّل التراث الإسلامي في بيئة كوزموبوليتانية نسبياً، وينبغي أن يسهم تطلّعه العالمي التقليدي في جعل المسلمين قادرين على التصالح مع النزعة الكوزموبوليتانية الحداثية؛ ذلك أنّهم (بخلاف العديد من التقاليد الدينية ذات الأفق الضيق) ليسوا بحاجة إلى إيجاد سُبلٍ لإثبات مشروعيّة قداسة الأشكال الثقافية العابرة والمحلية أو منحها شيئاً من التعالي. إضافة إلى ذلك، يحمل التعقيد والرقي النسبي للإسلام ما قبل الحديث معه نزعة للنظر إلى الإنسان بكلّيته وإلى المجتمع بكلّيته (من دون أن يمارس تمييزاً حاداً بين نطاق القداسة ونطاق الطبيعة، أو بين روح الإنسان وحياته

الجسدية، أو بين الأعراف الدينية والأعراف الاجتماعية بعامة). في مجتمع غير مقيّد بالروتين الزراعوي، ربما لا يزال من الصعب الحفاظ على هذه الرؤية التكامليّة، ولكنّها وحدها القادرة على منح معنى مستمرّ للمشهد المتعدّد الألوان، الذي لم تعد بمقتضاه مجالات الحياة وجوانبها بمنأى عن إعادة التقييم وإعادة التأويل. لا بدّ أن يُدرك المسلمون بأنّ رؤيتهم ستكون راهنة في ظلّ جميع الظروف الممكنة، حتى في ظلّ التجربة الحديثة التي رفضت التصوّر القائل بأنّ هناك مجالاً روحياً منفصلاً عن بقية الحياة.

ولكن، لعلّ الإمكان الأقوى في الإسلام هو حسّه الصريح بالتاريخ، الذي كان له منذ البداية موقع أثير وكبير في حواراته؛ ذلك أنّ الاستعداد للتسليم الجدّي بأنّ التقليد الديني قد تشكّل في الزمن، وأنّ له دائماً أبعاداً تاريخية، يجعل من الممكن استيعاب الأنظار الجديدة التي تأتي إمّا عبر البحث العلمي وإمّا عبر التجارب الروحية الجديدة، ضمن التراث وضمن نقاط بداياته. لقد تقدّم الشافعي خطوة إضافيّة بنزعةٍ كانت كامنة في عمل محمد نفسه، عندما أكّد بأنّ فهم القرآن يجب أن يتمّ بالتناغم مع تفاعله التاريخي مع حياة محمد ومجتمعه. وقد فعل ذلك على حساب الدقّة التاريخية بالطبع، ولكنّ ذلك لم يكن مقصده. وعلى الرغم من أنّ المسلمين من بعده قد تقدّموا أكثر في تبني نظرةٍ نمطيةٍ مثاليةٍ تصالحيّةٍ للماضي الإسلامي بدلاً من الدراسة المجرّدة والنزيهة للوقائع، إلا أنّهم لم ينكروا يوماً المبدأ الذي يرى بأنّ الدقّة التاريخية هي أساس المعرفة الدينية كلّها.

لقد فشل عامّة المسلمين التحديثيين في أخذ الحقيقة التاريخية بجدّية كافية كما فعلت الأجيال السابقة لهم، والذين كانوا يحتقرون مؤهلاتهم الفكرية[٢]. جاء هذا الفشل ولا شكّ نتيجةً للضغوط القوية لتعريف الذات وتأكيدها في ظلّ الظروف التي عايشها المسلمون الحداثيون؛ فلم يجرؤوا على الاعتراف بأيّ شيء يُمكن له أن ينتقص من صورة ماضيهم المجيدة، وهي صورة كان الهدف من تأكيدها هو رفض القول بأنّ الهيمنة الأوروبية

(٢) لقد وثّق هاملتون جب في الفصل الأخير من كتابه بشيء من التفصيل حالة الإغفال الرومانتيكي للواقع التاريخي التي عمّت التحديثيين المسلمين في القرن العشرين، كما أظهر أنّ لهذا الجهل المتعمّد نتائج كارثيّة على النموّ الفكري والروحي الصحّي في الإسلام. انظر:
H. A. R. Gibb, *Modern Trends in Islam* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1947).

الحديثة نابعة من طبيعة متأصّلة في الشعوب (كما اعتاد الأوروبيون أن يفكّروا)؛ وعلى نحوٍ أكثر أساسيّة، لم يجرؤوا على الاعتراف بأنّ الإسلام التاريخي الذي وضعوه في بؤرة ولاءاتهم لا يقلّ مثالية عن الله الذي مالوا عملياً إلى مماهاة الإسلام التاريخي به. ولكن، إن وُجد بين المسلمين من يمتلكون ما يكفي من الثقة بالله ليجرؤوا على المخاطرة بكلّ شيء ـ حتى بالمكانة المعنوية لمجتمعهم وتضامنه، في سبيل الحقيقة ـ فإنّ هؤلاء المسلمين سيرون بأنّ مواجهة الحقائق التاريخية، والوصول إلى تفاهم حتى مع الجوانب الأكثر إيلاماً منها، هو أمرٌ يشجّع عليه التقليد الإسلامي نفسه.

لعلّ القصور الأكثر عمقاً (وربما الأصعب تجاوزاً) من قصور التصور التاريخي عند الاعتذاريين/التبريريين الحداثيين هو القصور في الصورة التاريخيّة التي أقامتها الدوغما الإسلامية منذ نهايات الأزمنة المروانية. كان أهل الشريعة من المسلمين، مثل المسيحيين حتى وقت قريب، مقيّدين بنزعة حَرْفيّة متردّدة، قامت ـ ويا للمفارقة! ـ بإحباط آمالهم بالدقّة التاريخيّة؛ ذلك أنّ النزعة الحرفية كانت تنطبق بإصرار أقلّ على الأدلة التفصيلية التي بنوا عليها إيمانهم من انطباقها على المسائل العامة التي افترضوا أنها أساسية لذلك الإيمان. وهكذا، على الرغم من الجهد الجهيد الذي قام به الشافعي، فشل التقليد الإسلامي حتى الآن في أن يدرك إدراكاً تامّاً الطرائق المختلفة التي كانت بها حياة محمّد والقرآن نفسه موجَّهين نحو الآفاق الذهنية التي كانت تربط العرب في زمن محمد. وبذلك تمّ التعتيم على الطرائق التي أسهمت بها التقاليد النبوية الإيرانية ـ السامية السابقة، والتي يشهد لها القرآن صراحةً، في بناء الإسلام: في إضاءة القرآن نفسه، أي في إظهار ما يُمكن أن يعنيه في السياقات المختلفة؛ وفي إنتاج قانون الشريعة (بل وفي تشكيل شخصية محمد المبجّلة نفسها، كما تظهر في الأحاديث).

لا بدّ أن تُفهم معاني كلمات القرآن عند محمّد والجيل الذي عاصره، لا بالإحالة إلى الاستعمالات اللغوية والأعراف المحلية السائدة بينهم فقط كما فهم الشافعي، بل أيضاً بالإحالة إلى طيف الإمكانات الروحية والأخلاقية التي كانت متاحة تاريخياً للعرب في ذلك الوقت، وهو ما لا يستوعبه منظور الشافعي. ولكنّ هذا الفهم الجديد لا ينبغي أن يكون هدّاماً. فمثل هذا الفهم لن يوصل (كما يقترح بعض المسلمين) إلى القول بضرورة

استبعاد كلّ ما هو مشروط بزمانه أو مقيّد بظروف مكانه ـ أي كلّ ما هو مؤقّت ـ ثمّ استخلاص الحقائق الأبدية المطلقة بوصفها جوهر الرسالة الحقة؛ بل يجب النظر إلى كلٍّ من المبادئ ومناسباتها بوصفها تفترض استجابة إنسانية لأحداث الوحي؛ وكلاهما على السواء يجب أن يبقيا مفتوحين على الأنظار الجديدة التي تنبع من التجربة الإنسانية الأوسع (بل وربما من تجارب وحيانية مشابهة للتجربة الأولى التي أنتجتهما)؛ وكلاهما على حدّ سواء يجب أن يحتفظا بقوّتهما الكاملة في النصّ القرآني. على مستوى الممارسة، قد تكون مناسبة نزول أمرٍ قرآنيٍّ ما أكثر دلالة من الأمر نفسه، وقد تكون أكثر قوة وفعالية في الفرد من الملاحظة أو المبدأ الذي نزل مع الأمر القرآني؛ ومن ثمّ، فلا بدّ أن تُفهم الملاحظة العامة في ضوء الوصية المتعينة بدلاً من العكس (وقد يكون ذلك صحيحاً حتى لو لم تؤخذ الأوامر المخصوصة على نحوٍ حرفي على الإطلاق).

عندما يوصي القرآن بقطع يد السارق، فإنّ هذا الأمر يقف كحكمٍ دائم على الوضع الإنساني (على كلٍّ من فعل السارق وعلى مشاعر المشفقين عليه أو المستائين منه)؛ قد يُقلقنا ذلك حين نكون في أعلى لحظات شعورنا وفي ذروة لحظات سموّنا على السواء. في زمن «الفضائل الديمقراطية»، على المسلمين الحداثيين أن يتجنبوا تطبيق هذا الأمر. ويُمكنهم أن يبرّروا هذا الخيار روحياً بأنهم قد وجدوا طريقة أفضل للاستجابة للتحدي الإلهي من الطريقة التي كانت متاحة للمجتمع الأول. ولكنّ ذلك لا يجب أن يتمّ من دون شيء من الفزع: ألا يتمّ إطلاقاً بنوع من الثقة المتعجرفة بأننا قد بتنا، نحن الحداثيين نمتلك ثقافة أفضل؛ ولا بشيء من الثقة القانونية (والخاطئة تاريخياً) التي ترى بأنّ «القاعدة» قد جرى تعليقها فقط (كما يقترح بعض المسلمين) وستظلّ صالحة عندما تصل الظروف الاجتماعية إلى كمالها، عندما لا يعود لدى اللصوص أيّ مبرر يدعوهم للسرقة. إنّ كلا هذين المُسوّغين يفرغ الأمر القرآني من مضمونه. وعلى المتباهين بعصريّتهم أن يتذكّروا دوماً أنّنا مهما بدونا اليوم أكثر أناقة وتحضّراً، فإنّ ثمّة عاطفة فظة خسيسة على أعتاب أذهاننا (كما ذكّرنا هتلر) ولسنا في النهاية مختلفينُ جوهرياً عمّا نجده حين نقرأ قصصَ أخسِّ الفظائع في العصور القديمة؛ علينا أن نقف مستعدين دوماً لإعادة تقييم ممارساتنا في ضوء الحكم القرآني.

مثلما ينبغي فهم دور القرآن في جيل محمّد من منظور تاريخي، كذلك لا بدّ من النظر إلى اعتماد الإسلام على تراثه الإيراني ـ الساميّ بصراحة وبنظرة إبداعية: ولعلّ أخصّ ذلك اعتماده على التقليد اليهودي. لعلّ إحدى المآسي التراجيدية الروحية لكلّ من المسيحية والإسلام، وخاصة للإسلام، هي الفشل في الحفاظ على لقاءٍ نشيطٍ وحيويٍّ مع اليهود. يُمكن النظر إلى كلٍّ من المسيحية والإسلام على أنّهما يمثّلان تطويراً خاصاً على التقليد النبوي العبراني. بتبسيط شديد، يُمكننا أن نصف المسيحية بأنّها مغامرة، استلهمت وعد اللهِ للأنبياء بالعفو الدائم عن العصاة، وبتبديل حياتهم من خلال مصدر الخلاص، الحبّ الخلاق (أما درجة نجاح هذه المغامرة وهذا المسعى فذلك سؤال آخر). بالمثل، يُمكننا أن نصف الإسلام بأنّه مغامرة استلهمت دعوة الأنبياء للعدالة التي لا تساوِم، والتي تعد بتبديل نظام العالم اجتماعياً من خلال الرؤية النبوية. إنّ كلتا هاتين المغامرتين ـ كلا هذين التطويرين المخصوصين على التقليد العبراني القديم ـ كانتا ذواتي أهمية عميقة، ولكنّ كلّ واحد منهما كان ناقصاً بمعنى من المعاني مقارنةً بالنطاق الكامل للرؤية التي وُجدت عند الأنبياء العبرانيين.

لدى المسيحيين على الأقل حظّ جيّد في الاحتفاظ بذكرى الكتاب المقدّس العبراني وإن أساؤوا قراءته غالباً (كما اعترف كثير منهم). ولكن، لعلّ الأهم من ذلك أنّ وجود اليهود المتكرر قد ذكّر المسيحيين الأكثر حساسيّة بوجود أشخاص جادّين يحترمون الأنبياء العبرانيين ويفهمونهم فهماً مختلفاً. ولأنّ اليهود قادرون على قراءة العبرانية القديمة، كان تجاهلهم متعذّراً. وإذا كان المسيحي مستعدّاً لمدّ عقله إلى هذا الحد، فإنّه سيرى بأنّ اليهود قد مثّلوا شهادة على القيم التي ضحّت بها المسيحية. في المراحل الأولى من عمر الإسلام، كان لوجود اليهود (خاصة من أسلم منهم) تأثير خلّاق على المسلمين. من منظور خارجي، قد يبدو من قبيل الكارثة أنّ المسلمين قد رفضوا الكتاب المقدّس العبراني (بما في ذلك قصصه الإنسانية عن صراع داوود والأنبياء مع إلههم) ولم يحترموا دراسة العبرانية. من وجهة النظر هذه، قد تكون الكارثة الكبرى هي التي حلّت مع الصهيونية، عندما اختار العديد من اليهود (أو أُجبروا أن يختاروا) طريقاً (بإساءة فهم ندائهم ودعوتهم كما يقترح البعض) أدّى إلى تشويش صلتهم بالحاضرة

المسيحية، وإلى تشويه حضورهم وصلتهم بين العديد من المسلمين.

أخيراً، يجب على المسلمين أن يواجهوا بصراحة العلاقات الملتبسة بين أشكال الروحانية المختلفة التي ظهرت في الإسلام المتأخّر في طور نضجه وبين القرآن وبين بعضها البعض [أي أشكال الروحانية]؛ خاصة روحانية أهل الشريعة وروحانية الصوفية. لقد فتح مفكّرون مثل الجنيد والغزالي وابن العربي أبواب هذه الأسئلة، ولكن على لاهوتيي المسلمين في المستقبل أن يتقدّموا بهذه الأسئلة شوطاً أبعد إلى الأمام. إنّ عليهم أن يجدوا طرائق لفهم وتجديد تجربة المسلمين مع القرآن بوصفه حاملاً للحياة الجوّانية في نفس الوقت الذي أخذوا يجدّدون فيه استجابتهم للقرآن بوصفه هادياً ومرشداً في العلاقات الاجتماعية.

إذا ما أمكن للمسلمين مواجهة حقائق التراث الإسلامي ووقائعه بصراحة ـ بحسناتها ومساوئها الفعلية في التاريخ، بالمشكلات التي تمثّلها وبالفرص الروحية التي تقدّمها ـ فإنّ الإسلام بوصفه تراثاً يمكن أن يغدو أكثر مرونة وقياماً بوظائفه في الأزمة الحداثية. إنّ مواجهة المسلمين لتاريخهم بهذه الطريقة قد تساعدهم ـ وتساعد الآخرين أيضاً ـ على تجاوز الاختلالات الثقافية لعصرنا وستزوّدهم بقاعدة للإبداع في وسط الثقافة الجماهيرية الكتابية، قاعدةٍ متسقة مع «الفضائل الديمقراطية»، وقادرة على تجاوزها أيضاً. وبعموميّة أكبر، قد يظهر ذلك أنّ الإسلام قادرٌ على تلبية الحاجة الحديثة للرؤية الأخلاقية، وعلى تلبية الحاجة إلى الإنارة المبدعة للضمير الإنساني في العالم التقانوي.

يحلو لي أن أفترض بأنّ المسلمين الذين يعيشون اليوم في وضعية مشابهة لوضعية مسلمي الاتحاد الهندي سيكونون هم من سيتولى قيادة هذا المسعى. فمنذ التقسيم، شكّل المسلمون هناك ـ على الرغم من أنّهم أكثر عدداً من المسلمين في جزأي باكستان [الشرقية (بنغلادش) والغربية آنذاك] ـ أقليّة متشظية لا تمثّل أكثر من ١١٪؛ وهي أقليّة خسرت في العديد من المناطق موقعها التقليدي كطبقة حضريّة وذات امتيازات، بسبب ما فتحته مبادئ المساواة من فرص للتقدّم للجميع على السواء. يجد مسلمو الاتحاد الهندي أنفسهم في موقع مشابه للموقع الذي يحتله جميع المسلمين (وإن كان

ذلك على نحوٍ أقلّ جلاءً) في العالم الكبير (ذلك أنّ مسلمي العالم يشكّلون أيضاً أقلية في مجتمع عالميّ لا يُمكنهم التحكم به). كان العديد من مسلمي الاتحاد الهندي مستائين وغير راغبين في قبول ما حدث. فسابقاً، في دولة حيدر أباد في الدكن، حكمت أقلية ضئيلة من المسلمين أغلبيّة واسعة من الهندوس حتى الاستقلال؛ بات هؤلاء المسلمون يشعرون بالتمييز ضدّهم من قبل الحكومات المنتخبة التي يسيطر عليها الهندوس، والتي باتت صاحبة السلطة الآن. في بعض الأحيان، كان المسؤولون يحابون الأعضاء الذين ينتمون إلى طبقتهم الاجتماعية، وبالتالي كانت أقلية المسلمين تعاني؛ ولكنّ شكاوى المسلمين كانت تعكس أيضاً في كثير من الأحيان ذهنيتهم التي كانت مستعدّة ـ بعد استقلال الهند ـ لقبول مبدأ «المساواة»، ولكن فقط بمعنى أنّ على المجتمعات الهندوسية والمسلمة أن تحظى بتمثيل متساوٍ في الحكومة، بغضّ النظر عن نسبة أعدادهم بين السكان. إنّ من شأن بقايا النزعة الجماعوية أن تشكّل عائقاً أمام أيّ استجابة مبدعة للفرص الجديدة لاستشكاف راهنيّة الإسلام في مجتمع متعدد الأديان. على الجانب الآخر، بالغ بعض المسلمين في الاتحاد الهندي في التكيّف إلى حدٍّ بات معه إسلامهم مجرّد قشرة من المشاعر المدنية التقليديّة ذات الطابع الزخرفي. ولكنّ بعض مسلمي الاتحاد الهندي الآخرين جادّون في محاولة مواجهة التحدّيات على أعلى المستويات؛ وأمامهم فرصة كبرى للنجاح.

لا يُمكن الافتراض واقعاً بأنّ ما توقعته من تثمين للتراث الإسلامي يُمكن أن يتحقّق بالفعل. ولكن، إن أمكن تحقيقه ـ أي إذا أثبت الإسلام أنه قادر على تقديم رؤية مثمرة لإنارة الضمير الحديث ـ فإنّ جميع البشر سيستفيدون من النتيجة، وليس المسلمون وحدهم؛ بمن فيهم أولئك الذين يرفضون صراحة أيّ تقليد ديني. لا يرجع ذلك فقط إلى أنّ عليهم أن يجدوا طريقة للتعايش مع المسلمين، ولكن إلى أنَّ الالتزامات الروحية النهائية لأيّ شريحة من البشر لا بدّ أن تؤخذ بالحسبان من قِبل أي شريحة أخرى في تقييم التزاماتها النهائية. حتى لو تمّ تأويل الجهاد على نحوٍ يستبعد الحرب مثلاً، ويحوّله إلى شيء وادع ولطيف، فإنّ ذلك قد يكون في النهاية أسوأ لجميع المعنيين من المواجهة الكاملة مع مضامينه. فإذا ما كان هذا المفهوم يقف قريباً من روح التحدي القرآني الذي استجابت له أجيال متطاولة من

المسلمين بأفضل ما تستطيع، فلن يجرؤ أحدٌ ممن يهتمّ بالحقيقة حول الشرط الإنساني على الاستخفاف به، حتى لو قصّر المسلمون في واجبهم لاستكشاف معانيه ومضامينه.

ولكن، حتى لو نجح المسلمون في المستقبل القريب، بخلاف التوقعات، بصياغة المضامين الأعمق لتراثهم، فإنّ الإسلام كتقليد مؤسساتي متمايز قد لا يستمرّ إلى الأبد. إنّه سؤال لجميع المسلمين، مثلما هو سؤال لجميع ورثة التراثات الدينية الأخرى: إلى أيّ مدى يُمكن لأي رؤية خلّاقة للمستقبل ـ سواء أكانت الرؤية تقوم على تجديد الالتزام بالحقيقة المتعالية أم لا ـ أن تقوم على الحفاظ على تراثها وتطويره؟؛ وإلى أيّ درجة ستقوم على الهرب من الآثار العائقة للتفكير الرغبوي، بل والصياغات الكبرى (إنما الجزئية) للحقيقة التي يفرضها التراث؟ من الممكن في نهاية المطاف أن يُظهر الإسلام (كما أظهرت المسيحية في بعض الدوائر) قوّته الدافعة الخلاقة الكبرى عن طريق الأدب «العلماني» العظيم الذي تجسّد فيه تحدّي الإسلام، وأن يستمرّ بالتحرّك بين ورثته مثل خميرة سريّة حتى أمدٍ بعيد من نسيانهم أنّهم كانوا مسلمين يوماً. قد تموت مقالات الفقهاء وجدالات المتكلّمين، أما أزهار الشعر الفارسي فستظلّ يانعة. وقد يثبت مفعول الشعر الفارسي في نهاية المطاف قوته في كلّ مكان، وبين أولئك الذي استعملوا اللغة التي مسّتها الروح الفارساتية وعرفت معها روح الإسلام.

مراجع مختارة للتوسّع

تنويه: تمّ ذكر الأعمال العامّة في قائمة المراجع الواردة في ذيل المجلّد الأوّل.

حول إيران منذ ١٥٠٠:

(الأعمال الأكثر أهميّة في هذا الباب مكتوبة باللغة الروسية).

- برتولد شبولر (محرر)، **تاريخ البلاد الإسلامية**، انظر المجلّد الثالث، العصور الحديثة Bertold Spuler, ed., *Geschichte der Islamischen Länder*, Vol. III, Neuzeit (Leiden: E. J. Brill, 1959). فيه ملخّص وافٍ للتطوّرات السياسية.
- آن لامبتون، **السادة والفلاحون في فارس** Ann K. S. Lambton, *Landlord and Peasant in Persia* (انظر أعلاه). وفيه تركيز على هذه المرحلة.
- **تذكرة الملوك [إلى أحسن السلوك**، ومؤلّفه مجهول]، ترجمه فلاديمير مينورسكي (Vladimir Minorsky) (E. J. W. Gibb Memorial, London, 1943). وهذه النسخة تحوي تعليقات كاشفة حول الإدارة الصفويّة؛ لقد قدّم مينورسكي عدّة دراسات تفصيليّة مهمّة حول المراحل الصفويّة والمراحل السابقة للصفويين على الفور.
- درس روجر سافوري تطوّرات المرحلة الصفوية المبكّرة، ويُمكن تتبّع مواده المنشورة في المجلات من خلال **الفهرس الإسلامي** *Index Islamicus*.
- بيتر آفري، **إيران الحديثة** Peter Avery, *Modern Iran* (London: Ernest Benn, 1965). وهو سردية سياسية.
- إدوارد براون، **الثورة الفارسية ١٩٠٥ ـ ١٩٠٩** Edward G. Browne, *The Persian Revolution of 1905-1909* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1910). وهو محاولة لإقناع البريطانيين بالنظر إلى الأحداث من منظور الفرس، وهو الدراسة الأساسيّة التي كُتبت حول هذا الشأن بلغة غربية. ثمّة إضافات نافعة تجدها في وليام مورغان شوستر، **خنق فارس**، Wm. Morgan Shuster, *The Strangling of Persia* (New York: Century, 1912)، وهو يصف بغضب تجربته الشخصيّة كأمريكي وأمين للخزينة في فارس ١٩١١.

- أمين بناني، **تحديث إيران، ١٩٢١ ـ ٤١** Amin Banani, *The Modernization of Iran, 1921-41* (Stanford, CA: Stanford University Press, 1961).

- ليونارد بيندر، **إيران: تطوّرات سياسية في مجتمع متغيّر** Leonard Binder, *Iran: Political Development in a Changing Society* (Berkeley, CA: University of California Press, 1962). وهو دراسة نافذة حول المؤسسات السياسيّة خاصّة منذ عهد رضا شاه، وهو قائم على تحليل العلوم السياسيّة الرئيسة حول البدائل المتاحة أمام البلدان المنخفضة الاستثمار في العصر التقني.

حول الهند منذ ١٥٠٠:

- **تاريخ كامبريدج للهند** (١٩٢٢ ـ ١٩٥٣). وهو كتاب ضخم ولكنّه قديم، وقد تمّت كتابته من وجهة نظر بريطانية إمبرياليّة. يمكن الاطلاع على عرض أقصر في: **تاريخ أكسفورد للهند** *The Oxford History of India*, 3rd ed., ed. T. G. Percival Spear (New York: Oxford University Press, 1958)؛ وقد تمّت إعادة كتابة الجزء الحديث اعتماداً على نسخة فنسنت سميث الأقدم.

- شيخ محمد إكرام، **تاريخ حضارة المسلمين في الهند وباكستان** S. M. Ikram, *History of Muslim Civilization in India and Pakistan* (Lahore: Star Book Depot, 1962). وهو دراسة فكريّة من وجهة نظر مسلمة معتبرة؛ يمكن إكمالها من خلال الدراسة الموجزة المحفِّزة التي قام بها سردار بانيكار، **موجز التاريخ الهندي** K. M. Panikkar, *A Survey of Indian History* (Bombay: Asia Publishing House, 1947). وهو يركّز على الوحدة الهندية.

- رام تريباثي، **صعود إمبراطورية المغول وسقوطها** Ram P. Tripathi, *The Rise and Fall of the Mughal Empire* (Allahabad: Central Book Depot, 1956). وهو دراسة مسحيّة جيّدة للتاريخ الهندي ـ التيموري. وهو أجود وأوفى وأفضل في تفسيراته من دراسة إدواردز وغاريت، **حكم المغول في الهند** S. M. Edwardes and H. L. I. O. Garrett, *Mughal Rule in India* (New York: Oxford University Press, 1930) وهو ـ وإن كان عملاً أشمل (لا يقتصر على الجانب السياسي) ـ ممل ومبنيّ على تصوّرات مغلوطة.

- عرفان حبيب، **النظام الزراعي للهند المغولية ١٥٥٦ ـ ١٧٠٧** Irfan Habib, *The Agrarian System of Mughal India 1556-1707* (Bombay: Asia Publishing House, 1963). وهو دراسة مُراجِعة. يُمكن مقارنته بعمل وليام مورلاند، **النظام الزراعي للهند المسلمة** William H. Moreland, *The Agrarian System of Moslem India* (Cambridge, MA: W. Hefler, 1929).

- ظهير الدين بابر، **بابرنامه**، وله ترجمتان، **الأولى** من عمل أنيت بيفردج Bâbur, *Bâur-Nâmah (Memoirs)*, translated by Annette S. Beveridge (London: Luzac, 1922).، **والثانية** من عمل جون ليدن ووليام إرسكين، وقد راجعها لوكاس كينغ (Lucas King) (New York: Oxford University Press, 1921). **وبابر نامه** هي السيرة الذاتية الشهيرة، وإحدى الآثار الكبرى للأدب التركي ولمواقف المسلمين من الهند.

- أبو الفضل بن مبارك العلامي، **أكبرنامه: مقتطفات تاريخيّة** (لأكبر وأسلافه) من ترجمة بيفردج في ثلاثة مجلدات Abulfażl, *Akbar-Nâmah: Historical Portions* (Akbar and his Ancestors) translated by H. Beveridge in 3 vols. (Calcutta: Asiatic Society of Bengal, 1907, 1912, 1939)؛ ووصف أحوال الدولة والمجتمع (**آئين أكبرى**) من ترجمة بولشمان وجاريت H. Blochmann and H. Jarrett (Calcutta: Asiatic Society of Bengal, 1873-1894), Vol. I revised by D. C. Philott, Vols. II-III by J. Sarkar (Calcutta: Asiatic Society of Bengal, 1939-1949) (تفتقر الترجمات القديمة للدقّة التقنية). وهذان الكتابان هما أفضل مقدّمة للجوانب الأكثر علمانيّة من حياة الهند التيمورية.

- مواري تيتوس، **الإسلام في الهند وباكستان** Murray T. Titus, *Islam in India and Pakistan* (Calcutta: Y.M.C.A. Publishing House, 1959)؛ يُمكن مراجعته اعتماداً على الإسلام الهندي *Indian Islam*, 1929. وهو خلاصة مفيدة للحقائق التاريخيّة والاجتماعية والدينية، تشوبها بعض الأخطاء في الإملاء وفي غير ذلك.

- ويلفريد كانتويل سميث، **الإسلام الحديث في الهند: تحليل تاريخي** Wilfred Cantwell Smith, *Modern Islam in India: A Social Analysis*, 2nd ed. (London: Gollancz, 1946). وهو تاريخ للحركات الدينيّة ودراسة لعلم اجتماع الدين من وجهة نظر ماركسيّة على يد مسيحي. تعرّضت وجهة نظر سميث للكثير من النقد والرفض، ولكنّ الحقائق التي يُشير إليها صحيحة، وعمله هذا لا غنى عنه.

- أكشاي ديساي، **الخلفيّة الاجتماعيّة للنزعة القومية الهندية** Akshayakumar R. Desai, *The Social Background of Indian Nationalism* (New York: Oxford University Press, 1948). وهو دراسة شاملة وقيّمة فكرياً، تغطي التاريخ الهندوسي والمسلم من وجهة نظر أعم.

حول الإمبراطورية العثمانية منذ ١٥٠٠:

- إدوارد كريسي، **تاريخ الترك العثمانيين [١٨٥٤]**، وقد راجعه وحرّره ريتشارد بنتلي *On the Ottoman Empire since 1500, and the earlier Turkish Republic*: Edward S. Creasy, History of the Ottoman Turks [1854], rev. ed. (London: Richard

وهو أجود سرد تاريخي في مجلّد .Bentley, 1878; repr. Khayat's, Beirut, 1961) واحد للحوادث السياسيّة منذ نحو ١٤٠٠ ـ ١٨٠٠؛ وهو معتمد على عمل جوزيف فون هامر ـ برجشتال، **تاريخ الإمبراطورية العثمانية** [١٨٢٧ ـ ١٨٣٥]، وهو خلاصة وافية عظيمة من السجلات التركية؛ أما الترجمة الفرنسيّة فغير موثوقة.

- ليفتن ستافروس ستافريانوس، **البلقان منذ ١٤٥٣** Leften S. Stavrianos, *The Balkans since 1453* (New York: Rinehart, 1958). وهو يشتمل على تناول واضح وموجز للتاريخ العثماني.

- هاملتون جِب وهارولد بووِن، **المجتمع الإسلامي والغرب: دراسة حول تأثير الحضارة الغربية في الثقافة الإسلامية بالشرق الأدنى في القرن الثامن عشر للميلاد**، ٢ ج، H. A. R. Gibb and Harold Bowen, *Islamic Society and the West: A Study of the Impact of Western Civilization on Moslem Culture in the Near East,* vol. I, Islamic Society in the Eighteenth Century, Parts 1 and 2 (New York: Oxford University Press, 1950 and 1957). وهو الدراسة الأساسيّة حول المؤسسات والمجتمع العثماني قبل نهاية القرن الثامن عشر؛ وقد حلّت محلّ عمل ألبرت ليبير، **حكومة الإمبراطورية العثمانية في زمن سليمان القانوني** Albert Howe Lybyer, *The Government of the Ottoman Empire in the Time of Suleiman the Magnificent* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1913)، التي لا تزال هي العرض الأفضل للمؤسسات في القرن السادس عشر. على أنّ بعض ما قدّمته المصادر الأحدث يُشير إلى ضرورة مراجعة بعض الافتراضات الأساسيّة لجِب وبووِن.

- فرنان بروديل، **المتوسّط والعالم المتوسّطي في عهد فيليب الثاني** Fernand Braudel, *La Méditerranée et le monde Méditerranéan à l'époque de Philippe II* [1949], 2nd ed. (Paris: A. Colin, 1966). وهو عمل ذو أهميّة فائقة لفهم البيئة الأوروبيّة التي عايشها العثمانيون في القرن السادس عشر.

- إلياس جون جب، **تاريخ الشعر العثماني**، E. J. W. Gibb, *A History of Ottoman Poetry*, 6 vols. (London: Luzac, 1900-1909). وهو دراسة من ستة أجزاء تُقدّم نظرة معمّقة عن الحياة الثقافية كلها.

- اليسيو بومباسي، **تاريخ الأدب التركي** Alessio Bombaci, *Storia della Letteratura Turça* (Milano: Nuova Accademia, 1956); French translation by I. Melikoff (Paris: C. Klincksieck, 1968). وهو دراسة ممتازة في مجلّد واحد.

- برنارد لويس، **ظهور تركيا الحديثة** Bernard Lewis, *The Emergence of Modern Turkey* (New York: Oxford University Press, 1961). وهو دراسة تاريخية ممتازة للأبعاد الفكرية والاجتماعيّة للحياة التركية (الغربية) في القرنين التاسع عشر والعشرين.

- شريف ماردين، **منشأ فكر العثمانيين الشباب: دراسة في تحديث الأفكار السياسية التركية** Şerif Mardin, *The Genesis of Young Ottoman Thought: A Study in the Modernization of Turkish Political Ideas* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1962). وهو أفضل مقدّمة إلى التيارات الفكرية في القرن التاسع عشر.

- ضياء ألب كوك [كتابات مختارة] بترجمة نيازي بيركس في **النزعة القومية التركية والحضارة الغربية** Ziya Gök-Alp [Selected Writings], translated by Niyazi Berkes as *Turkish Nationalism and Western Civilization* (London: George Allen and Unwin, 1959). وفيه خطوط عامّة لأفكار هذا المفكّر التركي التحديثي المهمّ.

- مصطفى كمال (أتاتورك)، **خطابات الغازي مصطفى كمال** Mustafa Kemal Atatürk, *Speech delivered by Ghazi Mustapha Kemal* (Leipzig: Koehler, 1929). وهو ترجمة رسمية فقيرة (وخاضعة للرقابة) لخطاب أتاتورك الطويل لحزبه، وفيه سرد لجزء من نضاله القوميّ منذ ١٩١٩.

حول المسلمين الشماليين منذ ١٥٠٠:

(إنّ الموادّ الرئيسة حول المسلمين في أحواض أنهار سيجون وجيحون والفولغا وما حاذاها شرقاً مكتوبة بالتركيّة ولم أوردها هنا).

- إيمانويل سركيسيانز، **تاريخ الشعوب الشرقية من روسيا حتى ١٥١٧** Emanuel Sarkisyanz, *Geschichte der orientalischen Völker Russlands bis 1517* (Munich: Oldenbourg, 1961). عمل موسوعي، ذو طابع سياسي في الغالب.

- لقد قام كلّ من فاسيلي بارتهولد وزكي وليدي طوقان بدراسات عدّة قيّمة حول التاريخ السابق للقرن العشرين بالتركيّة واللغات الغربيّة. أما أوين لاتيمور فقد درس المسلمين في المناطق الأكثر شرقيّة.

- ماري هولدسورث، **تركستان في القرن التاسع عشر** Mary Holdsworth, *Turkestan in the Nineteenth Century* (London: Central Asian Research Centre, 1959). مقدّمة مختصرة ولكنّها مفيدة.

- سيرجي زينكوفسكي، **الوحدة التركيّة والإسلام في روسيا** Serge A. Zenkovsky, *Pan-Turkism and Islam in Russia* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1960). وهو دراسة تاريخيّة شاملة حول التطوّرات الاجتماعية والفكريّة لمسلمي الإمبراطوريّة من زمن الهيمنة الروسيّة إلى الثورة، مع شيء من التركيز على بدايات القرن العشرين؛ يشوب الكتاب بعض التشوّهات بفعل صور القرن التاسع عشر النمطيّة، وبفعل الجهل ببعض الأمور الإسلاميّة، وبفعل النزوع نحو التبرير للنزعة القوميّة الروسيّة؛ يُمكن تصحيحه من خلال:

- ألكسندر بينيجسن وشانتال لومير ـ كويلكيجاي، **الحركات القوميّة بين مسلمي روســـــــيـــــــا** Alexandre Bennigsen and Chantal Lemercier-Quelquejay, *Les Mouvemnents nationaux chez les musulmans de Russie: I: Le "Sultangaliévisme" au Tatarstan* (The Hague: Mouton, 1960). وهو دراسة علميّة عن تتار الفولغا في أثناء الثورة، مع اعتناء بالخلفيّة التاريخيّة لمرحلة ما قبل ١٩١٧، وهو أمتن تحليلاً وأقوم تفكيراً من عمل زينكوفسكي. لبينيجسن دراسات مهمة أخرى، إحداها:
- ألكسندر بينيجسن وشانتال لومير ـ كويلكيجاي، **الإسلام في الاتحاد السوفياتي** Alexandre Bennigsen and Chantal Lemercier-Quelquejay, *Islam in the Soviet Union* (New York: F. A. Praeger, 1967). وهو دراسة استقصائية حديثة.
- فينسنت مونتل، **مسلمو الاتحاد السوفياتي**، Vincent Montel, *Les Musulmans soviétiques* (Paris: Editions du Seuil, 1957). وهو دراسة وافية المعلومات متعاطفة مع المسلمين.
- باي ميرزا هايت، **تركستان في القرن العشرين** Baymirza Hayit, *Turkestan in XX: Jahrhundert* (Darmstadt: Leske, 1956). وهو دراسة تاريخيّة مفصّلة عن حوض سيحون وجيحون ومنطقة السهوب الأوراسية، ويتناول بوجه خاص عمليّة الروسنة؛ ولكنّه شديد النقمة على كلّ ما قام به الروس ودائماً ما يقرؤه سلبياً. يُمكن تصحيحه بخصوص المرحلة المبكّرة من خلال الكتاب الشامل والمنصف: ألكسندر بارك، **الحركة البلشفية وتركستان ١٩١٧ ـ ١٩٢٧** Alexander G. Park, *Bolshevism and Turkestan 1917-27* (New York: Columbia University Press, 1957).
- إدوارد ألوورث (محرر)، **آسيا الوسطى: قرن من الحكم الروسي** Edward Allworth, ed., *Central Asia: A Century of Russian Rule* (New York: Columbia University Press, 1967). وهو مجموعة من المقالات المسحيّة للتغيّرات التي طرأت بفعل النفوذ الروسي.

حول بلاد العرب منذ ١٥٠٠:

(فيما يتعلّق بتاريخ ما قبل القرن العشرين، يُمكن الاستفادة من المراجع الواردة حول الإمبراطورية العثمانية).

- بيتر هولت، **مصر والهلال الخصيب ١٥١٦ ـ ١٩٢٢: تاريخ سياسي** Peter M. Holt, *Egypt and the Fertile Crescent, 1516-1922: A Political History* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1966). وهو دراسة مسحيّة لبعض الأحداث السياسيّة من دون كثير تحليل.
- نيفل بربور (محرر)، **دراسة استقصائيّة لشمال غرب إفريقيا (المغرب)**، ط ٢، Nevill Barbour, ed., *A Survey of North West Africa (The Maghrib)*, 2nd ed. (New York: Oxford University Press, 1962). وهو مقدّمة عامّة للمرحلة المعاصرة.

- المعهد الملكي للشؤون الدوليّة، **الشرق الأوسط: دراسة سياسية واقتصادية**، ط ٣، Royal Institute of International Affairs, *The Middle East: A Political and Economic Survey*, 3rd ed. (New York: Oxford University Press, 1958). لا يـزال مقدّمة عامّة مفيدة.

- هشام شرابي، **الشرق الأوسط المعاصر** Hisham B. Sharabi, *A Handbook on the Contemporary Middle East: Sectional Introductions with Annotated Bibliographies* (Washington, DC: Georgetown University, 1956). لا يزال بيليوغرافيا مفيدة حول السياسة والمجتمع والاقتصاد، خاصّة لبلاد المشرق العربي وتركيا وإيران أيضاً.

- إدوارد عطية، **العرب: الأصول، والأوضاع الحاليّة، وآفاق العالم العربي** Edward Atiyah, *The Arabs: The Origins, Present Conditions, and Prospects of the Arab World* (London: Penguin Books, 1955). يُـقـدّم الـجـزء الـمـركـزي مـن هـذا الكتاب الموجز تاريخ العرب في القرنين التاسع عشر والعشرين باقتضاب من وجهة نظر عربية معتدلة؛ إنّ الفصل الأخير من الكتاب قد غدا قديماً وغير مفيد.

- شارل عيساوي (محرر)، **التاريخ الاقتصادي للشرق الأوسط ١٨٠٠ ـ ١٩١٤** [مُترجم] Charles Issawi, ed., The *Economic History of the Middle East 1800-1914* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1966). وهـو يـعـنـي بـالـشـرق الأوسـط الأناضول وبلاد المشرق العربي. والكتاب مجموعة من المصادر المختصرة التي تُشير إلى تأثيرات التوسّع الأوروبي.

- وليام بولك، **انفتاح جنوب لبنان ١٧٨٨ ـ ١٨٤٠: دراسة في تأثير الغرب على الـشـرق الأوسـط** William R. Polk, *The Opening of South Lebanon 1788-1840: A Study of the Impact of the West on the Middle East* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1963). يمسح التأثيرات على قرية ما.

- جابريل باير، **النقابات المصرية في الأزمنة الحديثة** Gabriel Baer, *Egyptian Guilds in Modern Times* (Jerusalem: Israel Oriental Society, 1964). ويدرس مدى فعالية النقابات.

- جاك بيرك، **العرب من الأمس إلى الغد** [مُترجم] Jacques Berque, *Les Arabes d'hier à demain* (Paris: Editions du Seuil, 1960); translated by Jean Steward as *The Arabs: Their History and Future* (London: Faber and Faber, 1964). وهـــو دراسة مطوّلة وجميلة تؤوّل بحساسيّة ودقّة عاليتين الموقع الأخلاقي/المعنوي الحالي للعرب، ما بين تراثهم الماضي وتطلّعاتهم المستقبليّة (إنّ بعض التوضيحات في النسخة الفرنسيّة لا علاقة لها بالعرب البتة).

- موررو بيرغر، **العالم العربي اليوم** Morroe Berger, *The Arab World Today* (New York: Doubleday, 1962). وهو دراسة منصفة وأساسيّة حول الأنماط الاجتماعيّة في مصر والهلال الخصيب، تتناول مسائل شتّى من الحياة العائليّة إلى الحياة الاقتصاديّة والسياسية.

- طه حسين، **مستقبل الثقافة في مصر** Taha Hussein [Ḥusayn], *The Future of Culture in Egypt* [1938], translated by Sidney Glazer (Washington, DC: Amer. Council of Learned Societies, 1954). وفيه تحليل بعيد النظر، من قبل أديب بارز تولّى وزارة المعارف لاحقاً، حول مشاكل التعليم في ١٩٣٨.

- وليام بولك وديفيد ستاملر وإدموند عصفور، **خلفيّة المأساة: الصراع على فلسطين** William R. Polk, David M. Stamler, and Edmund Asfour, *Backdrop to Tragedy: The Struggle for Palestine* (Boston, MA: Beacon Press, 1957). وفيه معالجة مركّبة للصراع بين الصهيونيّة والعرب؛ ولا تزال خلاصاته صالحة.

حول فكر المسلمين في الأزمنة الحديثة:

- هاملتون جب، **اتجاهات حديثة في الإسلام** [مترجم] Hamilton A. R. Gibb, *Modern Trends in Islam* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1947). وهو تحليل مُحكم وموجز لمجموعة من الخطوط التي حاول المسلمون المحدثون حلّ معضلاتهم الدينية والفكرية على أساسها، خاصّة حتى حرب ١٩٣٩.

- ويلفريد كانتويل سميث، **الإسلام في التاريخ المعاصر** Wilfred C. Smith, *Islam in Modern History* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1957). وهو تعليق نافذ حول ما كان المسلمون المحدثون يقومون به مع الإسلام كدين، خاصّة العرب والأتراك والباكستانيين والهنود في سياقاتهم السياسية والاجتماعيّة بعد الحرب العالمية الثانية.

- كريستوفل أنثوني أوليفر نيواهاوزه، **جوانب من الإسلام في إندونيسيا ما بعد الاستعماريّة: خمسة مقالات** C. A. O. van Nieuwenhuijze, *Aspects of Islam in Post-Colonial Indonesia: Five Essays* (The Hague: Van Hoeve, 1958). وهو تقارير وتعليقات حول الأوضاع والأفكار الدينيّة المسلمة؛ وهو يكمّل عمل سميث فيما يخصّ إندونيسيا.

- غوستاف فون غرونباوم، **الإسلام الحديث: البحث عن هوية ثقافيّة** Gustave E. von Grunebaum, *Modern Islam: The Search for Cultural Identity* (Berkeley, CA: University of California Press, 1962). حول آراء العرب المحدثين في الإسلام العربي الكلاسيكي والثقافة الإسلاماتيّة، وحول صورتهم عن أنفسهم في محاولاتهم للتعامل مع التحديات الثقافية والسياسية والاجتماعيّة المختلفة التي مثّلها الغرب الحديث.

- ألبرت حوراني، **الفكر العربي في العصر الليبرالي، ١٧٩٨ - ١٩٣٩** [تُرجم بعنوان: **الفكر العربي في عصر النهضة**] Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age, 1798-1939* (New York: Oxford University Press, 1962). وهو تحليل صلب ونافذ ومفصّل لأجيال المصلحين الدينيين والاجتماعيين، من المسلمين والمسيحيين.
- ليونارد بيندر، **الثورة الإيديولوجية في الشرق الأوسط** Leonard Binder, *The Ideological Revolution in the Middle East* (New York: Wiley, 1964). يُقدّم تحليلاً للانتقال من الإسلام كأساس إيديولوجي إلى النزعة القوميّة، من وجهة نظر سوسيولوجية وسياسية متطوّرة؛ كما يتناول الفكر السياسي بين عرب المشرق في أعقاب الحرب العالمية الثانية.
- محمد إقبال، **إعادة بناء الفكر الديني في الإسلام** [ترجم بعنوان: **تجديد الفكر الديني في الإسلام**] Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* (New York: Oxford University Press, 1934; repr. Muhammad Ashraf, Lahore, 1962). وهو أفضل نقطة بداية لفهم أفكار إقبال.
- إسماعيل راجي الفاروقي، **الأخلاق المسيحيّة: تحليل تاريخي ومنهجي لأفكارها الأساسيّة** Isma'il R. A. al-Faruqi, *Christian Ethics: A Historical and Systematic Analysis of Its Dominant Ideas* (Montreal, Canada: McGill University Press, 1967). وهو تحليل استفزازي من قِبل مسلم عربيّ تجديدي.
- سيد حسين نصر، **مُثُل الإسلام وواقعه** Seyyed Hossein Nasr, *Ideals and Realities of Islam* (London: George Allen and Unwin, 1966). وهو تأويل للإسلام اليوم من قِبل مسلم تجديدي فارسي ذي أهواء صوفيّة.
- فضل الرحمن، **الإسلام** Fazlur Rahman, *Islam* (New York: Holt, Rinehart and Winston, 1966). وهو - وإن كان مسحاً تاريخيّاً لتطوّرات الإسلام على نحوٍ مشابه لكتاب هاملتون جِب «**الديانة المحمديّة**» - عمل تفسيريّ بجدارة؛ ومؤلّفه مفكّر باكستانيّ تجديدي مسلم.